بسم الله الرحمن الرحیم

# حکمت خاقانیّه

(شامل یکدوره مختصر منطق، طبیعیّات و الهیّات)

تألیف

بهاء الدّین محمّد بن تاج الدّین حسن اصفهانی

«مشهور به فاضل هندی»

با مقدّمه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

تصحیح

دفتر نشر میراث مکتوب

فاضل هندی، محمّد بن حسن، ۱۰۶۲ ـ ۱۱۳۵؟ ق.
حکمت خاقانیه: (شامل یک دورهٔ مختصر منطق، طبیعیات و الهیات) / تألیف بهاءالدین محمّد بن تاج الدین حسن بن محمّد اصفهانی مشهور به فاضل هندی؛ مقدمهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب. ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۷.
۱۸۷ ص. ـ ( میراث مکتوب؛ ۴۶. علوم و معارف اسلامی؛ ۸ )
ISBN 964-90733-6-1
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).
ص. ع. لاتینی شده : Moḥammad ibn-Ḥasan ibn-Moḥammad Eṣfahāni.
Ḥekmat-e Xāqāniyyeh.
کتابنامه: ص. [ ۱۸۷ ] ؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۱۳ ـ ، مقدمه نویس. ب. دفتر نشر میراث مکتوب. ج. عنوان.
B ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران ح ۱۵۷ ف ۵۴۲۷ ـ ۷۷ م
برگهٔ فهرست نویسی پیش از انتشار دفتر نشر میراث مکتوب



**حکمت خاقانیه**

(شامل یکدورهٔ مختصر منطق، طبیعیات و الهیات)
تألیف: بهاءالدین محمّدبن تاج الدین حسن بن محمّد اصفهانی
مشهور به فاضل هندی
با مقدّمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
تصحیح: دفتر نشر میراث مکتوب

ناشر : آینهٔ میراث
چاپ اوّل : ۱۳۷۷
تعداد : ۲۰۰۰ نسخه
شابک : ۱ ـ ۶ ـ ۹۰۷۳۳ ـ ۹۶۴
حروفچینی و صفحه‌آرایی : دفتر نشر میراث مکتوب، محمود خانی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات
این اثر زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب و با حمایت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته است.



نشانی دفتر نشر میراث مکتوب : تهران، صندوق پستی ۵۶۹ ـ ۱۳۱۸۵، تلفن : ۶۴۱۴۸۳۴



دریای فرهنگ پرمایهٔ ایران اسلامی در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی ذخایر مکتوب این سرزمین و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محقّقان و مؤسّسات فرهنگی.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز در راستای اهداف فرهنگی خود مرکزی را بنیاد نهاده است تا با حمایت از کوششهای محققان و مصحّحان، و با مشارکت ناشران، سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

دفتر نشر میراث مکتوب

## فهرست مطالب

## پیش درآمد

آنچه در پیش رو دارید، یکی از آثار گرانبهای فقیه و اندیشمند اواخر عهد صفوی، محمّد بن تاج الدین حسن بن محمّد اصفهانی، مشهور به فاضل هندی (۱۰۶۲ ـ حدود ۱۱۳۵ هـ. ق) است. همو که بنا به گفتهٔ صاحب جواهر: «اگر نبود، دانش پربار فقه به ایران منتقل نمی‌شد.» اعجوبه‌ای که پیش از سیزده سالگی فراگیری دانشهای معقول و منقول را به اتمام رساند و دست به تألیف زد.

گرچه نویسندهٔ اندیشمند ما بیشتر در زمینهٔ علم فقه اشتهار دارد، و این بواسطهٔ نقش عظیمی است که در احیا، پویایی، بالندگی و تداوم علم فقه داشت، امّا با بررسی اجمالی دیگر رسائل و کتابهایی که در شاخه‌های گوناگون علوم و معارف اسلامی از خود برجای گذاشته، براحتی می‌توان دریافت که افزون بر دانشهایی چون: فقه، اصول، ادبیات و تفسیر، در علوم عقلی نیز تبحّر و تدبّری خاصّ داشته است.

وی علاوه بر تلخیص منابع کلامی و فلسفی پیشینیان و شرح و حاشیهٔ بر آنها، به خلق و آفرینش آثار مستقلّ و مختصری چون: کلید بهشت، چهارآینه و الزبدة دست زد که در این میان، حکمت خاقانیه از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

حکمت خاقانیه در واقع دورهٔ مختصری است در حکمت مشّاء، شامل منطق، طبیعیات و الهیات.

نثر روان، ایجاز، تبویب منطقی این اثر آن را از زمرهٔ کتابهای خشک فلسفی خارج و به جایگاه کتابهای درسی فلسفی ارتقا بخشیده است.

آنچه بر اهمیت این کتاب می‌افزاید و عمق اندیشهٔ نگارندهٔ نابغهٔ آن را نمایان می‌سازد، ابداعات و نوآوریهایی است که در تقریر، تبیین، و تقسیمات مباحث منطقی، نظریات و براهین خاصّ فلسفی ارائه کرده، و مخاطبان خود را به تأمّل و بازنگری دوباره وا داشته است.

تحقیق حاضر بر اساس دستنوشت منحصر کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران که در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۶۴ قرار دارد صورت گرفته است. این نسخه شامل ۵۱ برگ ۲۰ سطری است که توسّط کاتبی ناشناس کتابت شده و شکلها و عناوین آن شنگرف می‌باشد.[۱]

مصحّح آنچه را صحیح دانسته در متن و افتادگی‌ها و اشتباهات کاتب را در پاورقی‌ها آورده است.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از تمامی عزیزانی که در به فعلیت رسیدن این اثر ارزشمند سهیم بوده‌اند، تشکّر و قدردانی نمایم :

نخست از محضر استاد عبداللّه نورانی که اصل اثر را معرّفی کردند؛ دکتر غلامحسین دینانی که درخواست دفتر نشر میراث مکتوب را کریمانه اجابت کرده و پیشگفتار مبسوطی در شرح حال، تبیین آرای مؤلّف و معرّفی اثر حاضر نگاشتند، و جناب آقای علی اوجبی که عهده‌دار تصحیح، احیا و ساماندهی اثر حاضر بودند.

**و للّه الحمد و منه التوفیق**

**اکبر ایرانی**

**۷۷/۱/۲۰**

---

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، صص ۴۷۰ ـ ۴۶۴.

## پیشگفتار

### فقیه فیلسوفان یا فیلسوف فقیهان؟

در میان فیلسوفان مسلمان کم نبوده‌اند کسانی که با علم فقه آشنایی کامل داشته و برخی از ملکه قدسیهٔ اجتهاد نیز برخوردار بوده‌اند. نخستین فیلسوف بزرگ جهان اسلام که با عنوان معلّم دوم شناخته می‌شود با علوم زمان خود آشنایی داشت و طبعاً با علم فقه نیز بیگانه نبود. پس از فارابی، شیخ الرئیس ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی نیز از جمله کسانی هستند که علم فقه و مبانی آن را بخوبی می‌شناختند. در این که میرداماد در علم فقه دارای ملکهٔ اجتهاد بود به هیچ وجه نمی‌توان تردید داشت. صدرالمتألّهین شیرازی نیز در علم فقه صاحب نظر بوده و در برخی مسائل آراء جالب توجّه و نظریات قابل ملاحظه‌ای ابراز داشته است. البته عکس این مسأله صادق نیست و نمی‌توان گفت بسیاری از فقها با فلسفه آشنایی داشته و یا با فیلسوفان مأنوس بوده‌اند. زیرا تعدادی از آنان نه تنها با فلسفه انس و الفت نداشته‌اند بلکه حتّی با این رشته از دانش و معرفت بشری نوعی مخالفت و ناسازگاری نیز ابراز داشته‌اند.

کسانی که با تاریخ فقه و فلسفهٔ اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که میان فقها و فلاسفه هرگز صلح و آشتی برقرار نبوده و فقها تا آنجا که توانسته‌اند در طرد و تکفیر و خانه‌نشین کردن فلاسفه کوشش کرده‌اند.

در میان کسانی که بر شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا خرده گرفته‌اند و او را در بسیاری از مواضع فکری و فلسفی‌اش محکوم ساخته‌اند، نام فقها بیش از دیگران به چشم می‌خورد.

بر اهل بصیرت پوشیده نیست که قتل فاجعه‌انگیز شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی در شهر حلب سوریه بر اساس فتوای فقهای سنّی مذهب آن شهر انجام گرفت.

صدرالمتألهین شیرازی بسیاری از سالهای عمر خود را در گوشهٔ انزوا و کنج خلوت یکی از روستاهای کهک در چند فرسخی شهر مقدّس قم سپری کرد. این انزوا و گوشه‌گیری در اثر فشارها و سختگیری‌هایی بود که از ناحیهٔ فقها و علمای زمان بر او وارد گشته بود. او در مقدّمهٔ رسالهٔ سه اصل خود زبان به گله‌مندی و شکوه گشوده و از چهرهٔ اوضاع نابسامان زمان و کج رفتاری روزگار پرده برداشته است. با این همه، نهایت بی‌انصافی است اگر فقهای فیلسوف مسلک و حکمی مذاق را نشناسیم و نقش آنان را در نشر اندیشه‌های فلسفی نادیده انگاریم.

در میان فقهای شیعه کسانی را می‌شناسیم که نه تنها با اندیشه‌های فلسفی مخالفت نداشته‌اند بلکه خود آنان در زمرهٔ فلاسفه بوده و آثاری نیز در این باب بوجود آورده‌اند. چه کسی است که نداند علّامه حلّی علاوه بر این که پهلوان میدان فقاهت بوده، در زمینهٔ علوم عقلی و فلسفی نیز اندیشه‌های درخشانی داشته است. درست است که او در زمینهٔ علوم عقلی بیشتر به تألیف کتب کلامی پرداخته است، ولی علم کلام در میان اندیشمندان شیعه با به صحنه آمدن خواجه نصیرالدین طوسی رنگ فلسفه به خود گرفت و کتب کلامی بعد از این زمان با آثار فلسفی، فاصلهٔ چندانی نداشت. کتاب شرح تجرید علّامه حلّی سالهای متمادی کتاب درسی بوده و هنوز هم مورد استفادهٔ اهل علم و فلسفه است. ما اکنون درباره کتاب تجرید الأعتقاد خواجه و شرحهایی که بر آن نوشته شده است سخن نمی‌گوییم. همین اندازه یادآور می‌شویم که در میان شرحها و تعلیقاتی که تاکنون بر این کتاب پر محتوا به رشتهٔ تحریر درآمده، شرح علّامهٔ حلّی از امتیاز و برجستگی خاصّی برخوردار است.

این تنها علّامه حلّی نیست که هم پهلوان میدان فقاهت است و هم در زمینهٔ علوم کلامی و فلسفی از شهرت و آوازهٔ قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، بهاءالدین محمّد ابن

حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی نیز از چهره‌های بنام دورهٔ سلاطین صفوی است که هم قلّهٔ رفیع فقاهت را فتح کرده و هم در زمینهٔ علم کلام و فلسفه دارای تألیفات و آثار ارزشمند است. مهمترین اثر فقهی او که در واقع از مهمترین آثار فقهی شیعی در دورهٔ صفوی بشمار می‌آید، کتاب برجسته و ارزشمند کشف اللثام است. این کتاب مورد مراجعه و استفادهٔ همهٔ فقهای عالی مقام شیعه در سه قرن اخیر بوده است. تأثیری که این کتاب در نوع تفکّر و سبک اندیشهٔ فقهای شیعه داشته، برای اهل فقاهت به هیچ وجه قابل انکار نیست. صاحب جواهر که از بزرگترین فقهای دوره‌های اخیر شناخته می‌شود به این کتاب اعتماد زائد الوصف داشته و گفته شده است که وی هیچ بخشی از کتاب جواهر خود را بدون مراجعه به این کتاب نمی‌نوشته است. در مورد مقام علمی و فقاهت فاضل هندی همین بس که صاحب جواهر دربارهٔ او گفته است: «لو لم یکن الفاضل فی ایران ما ظننت أنّ الفقه صار الیه» یعنی «اگر فاضل هندی در ایران به منصّهٔ ظهور و بروز نمی‌رسید، گمان نمی‌کردم که فقه در آنجا به کمال خود می‌رسید.»[1]

در آن روزگاری که فاضل هندی پرچم فقه و اجتهاد را در شهر اصفهان برمی‌افراشت، اوضاع زمانه به گونه‌ای بود که این شهر زیر سلطهٔ نگرش اخباری‌گری قرار گرفته بود. از همهٔ محدّثان و اخباریانی که در آن روزگار شهر اصفهان را زیر سیطره و سلطهٔ خویش داشتند، علّامه مجلسی از نظرگاه و نگرش معتدل‌تری برخوردار بود. با این همه، بیشتر آثار مرحوم مجلسی حتّی آثار فقهی و کلامی او در قالب ترجمهٔ ظاهری اخبار و احادیث تألیف شده است. بعد از گذشتن سالهای متمادی از زمان زندگی مرحوم علّامه مجلسی هنوز در اصفهان کسانی را می‌شناسم که به همان سبک و اسلوب عمل می‌کنند و جز بر اساس ظاهر اخبار و احادیث سخن نمی‌گویند. یکی از علمای اخباری که در حومهٔ اصفهان زندگی می‌کند و مدّتهای مدیدی است با او سابقه آشنایی و دوستی دارم، هر گونه بحث و گفتگو را در مورد مسائل دینی و مذهبی زائد می‌شمارد. او معتقد است در

---

۱. فوائد الرضویة، ص ۴۷۸ به نقل از کتاب احوال و آثار فاضل هندی، تألیف رسول جعفریان، انتشارات انصاریان، قم ۱۳۷۴، ص ۳۵.

اخبار و احادیث، کلّیهٔ وظایف فردی و اجتماعی بشر تعیین شده و جای هیچ‌گونه بحث و گفتگو برای انسان باقی نمانده است. این اشخاص باقی مانده و ادامه دهندهٔ همان راهی هستند که مرحوم علّامه مجلسی و امثال او در آن قدم گذاشته بودند.

البتّه در همان زمان که علّامه مجلسی و هم مسلکان او به این شیوه عمل می‌کردند، مجتهدان بزرگی در آن شهر زندگی می‌کردند که بر پایهٔ استدلالهای عقلی و بهره‌گیری از علم اصول فقه، به استنباط احکام می‌پرداختند. در آن زمان نمایندهٔ این نوع تفکّر که همان روش استنباط و اجتهاد است، آقای جمال خوانساری و فاضل هندی شناخته می‌شدند. فاضل هندی نه تنها با تألیف کتاب کشف اللثام در گسترش روش استنباط و اجتهاد نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا کرد، بلکه با نوشتن چندین اثر فلسفی و کلامی راه علوم عقلی را نیز برای طالبان و مشتاقان این علوم هموار ساخت.

استادِ فاضل هندی در زمینهٔ کلام و فلسفه شناخته شده نیست ولی اگر بپذیریم که او در سنّ سیزده سالگی در دو رشتهٔ معقول و منقول فارغ التحصیل شده است با اطمینان بیشتری می‌توان گفت پدرش در این باب نقش تعیین کننده داشته است.

در هر حال شهر اصفهان اگر از یک سو مرکز سیطره و اعمال نفوذ اخباریان و محدّثان بود، از سوی دیگر جایگاه یک حوزهٔ بزرگ فلسفی نیز محسوب می‌گشت. این حوزهٔ نیرومند فلسفی همان حوزه‌ای است که به دست توانمند میرداماد و صدرالمتألهین شیرازی شکل گرفت و بوسیلهٔ پیراون آنان ادامه پیدا کرد.

فاضل هندی در سال ۱۰۶۲ هجری پا به عرصهٔ هستی گذاشته و در سال ۱۱۳۰ هجری بدرود زندگی گفته است. زندگی این عالم بزرگوار مقارن است با همان ایّامی که حوزهٔ فلسفی نو بنیاد اصفهان به شکوفایی رسیده و در جریان گسترش قرار گرفته است. البتّه اندیشه‌های بلند صدرالمتألّهین در آن زمان هنوز بروشنی شناخته نشده بود و مردم با آثار این فیلسوف بزرگ کمتر آشنایی داشتند. به همین جهت است که در آثار فلسفی ـ کلامی فاضل هندی به اندیشه‌های صدرالمتألّهین اشاره نشده و نوآوریهای او به هیچ وجه مطرح نگشته است. فاصلهٔ زمانی میان وفات صدرالمتألّهین و تولّد فاضل هندی

چیزی در حدود دوازده سال بیشتر نیست، ولی فاضل هندی در آثار فلسفی ـ کلامی خود به گونه‌ای سخن می‌گوید که تو گویی کوچکترین اطّلاعی از افکار و مبانی فلسفی صدرالمتألّهین در اختیار نداشته است.

او نسبت به آثار ابن سینا بخصوص کتاب شفا تسلّط کامل داشته است. کتاب مهمّ تلخیص الشفای او که تحت عنوان عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفا به رشتهٔ تحریر درآمده بخوبی نشان می‌دهد که این عالم بزرگ سالها به تدریس حکمت مشّایی اشتغال داشته است. لازم به یادآوری است که بخشی از این کتاب بسیار مهمّ در مجلّد سوم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به طبع رسیده است.

حکیم فرزانه و اندیشمند بزرگوار، جناب آقای سید جلال الدین آشتیانی ـ حفظه اللّه تعالی ـ در همان کتاب وعده داده است که نسخهٔ کامل و مصحّح تلخیص الشفاء را به انضمام حواشی فاضل هندی بر عقاید نسفی و همچنین حواشی او را بر بعضی از مباحث شرح مواقف و حواشی بر شرح هدایهٔ میبدی و رسالهٔ او را در قضاء و قدر به مرحلهٔ طبع و نشر رساند. امید است که این آثار به طبع رسد و مشتاقان حکمت از آن بهره جویند.

فاضل هندی آثار متنوّع و گوناگونی دارد که در رشته‌های مختلف علوم زمان خود به رشتهٔ تحریر درآورده است. بسیاری از این آثار بر اساس سنّت سلف و طریقهٔ گذشتگان به صورت حاشیه و تعلیقه نوشته شده است. البتّه در این میان کتابهای مستقلّ و جدگانه‌ای نیز وجود دارد که در فهرست آثار این اندیشمند بزرگ ثبت شده است.[۱]

کتاب حکمت خاقانیه یکی از کتابهای فلسفی ـ کلامی فاضل هندی است که بصورت مستقلّ و جداگانه نوشته شده و مواضع فکری او را روشن می‌سازد. او این کتاب را به نام پادشاه هند، محمّد اورنگ زیب بهادر عالمگیر تألیف کرد؛ و به همین جهت آن را حکمت خاقانیه نامیده است. این کتاب به سه بخش مختلف و متمایز تقسیم شده و در آن مسائل گوناگون منطقی و طبیعی و الهی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

فاضل هندی برخلاف سایر علمای زمان خود دارای نثر ساده و قلم روانی است که

---

۱. برای آشنایی با فهرست آثار فاضل هندی ر.ک: احوال و آثار بهاء الدین محمّد اصفهانی، صص ۶۷ ـ ۴۸.

می‌تواند مسائل بغرنج و پیچیدهٔ فلسفی ـ کلامی را بنحوی روشن و اسلوبی واضح تقریر و تحریر نماید.

این فقیه فیلسوف دارای ابداعات و نوآوری‌هایی است که در بخشهای مختلف کتاب حکمت خاقانیه به چشم می‌خورد. کسانی که با مسائل علوم عقلی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که ابداع و نوآوری در فنّ منطق کار آسانی نبوده و کمتر کسی توانسته در این باب سخن تازه و بدیع بگوید. فاضل هندی پس از بحث و بررسی دربارهٔ معنی دلالت و ماهیت مفهوم از حیث کلّیت و جزئیت و مشکّک و متواطی، به ذکر اقسام مفهوم پرداخته و تعداد آن را به هفتاد و یک قسم بالغ دانسته است. بررسی اقسام هفتاد و یک گانهٔ مفهوم به آن صورت که در کتاب حکمت خاقانیه آمده در سایر کتب منطقی دیده نمی‌شود. این فقیه و حکیم عالی‌مقام در مورد قضایای حملیه و قضایای شرطیه نیز از همین شیوه استفاده کرده و با یک محاسبه و بررسی دقیق اقسام هر یک از این دو نوع قضیه را در یک رقم بسیار بالایی نشان داده است. او اقسام قضایای حملیه را به هزار و سیصد قسم و اقسام قضایای شرطیه را به چهار هزار و سی و دو قسم رسانده است. اقسام قضایا نیز به این صورت که مورد توجّه فاضل هندی قرار گرفته، در سایر کتب منطقی دیده نمی‌شود.

مسئلهٔ مهمّ دیگری که در بخش منطقیات این کتاب مطرح شده، مسئلهٔ حدّ تامّ و معرّف نسبت به محدود و معرَّف است. فاضل هندی به مشکل مسئلهٔ دور در باب حدّ تامّ توجّه داشته و کوشیده است به نوعی این مشکل را حلّ نماید. او در آغاز به طرح این مشکل پرداخته و گوید:

> قومی رفته‌اند به اینکه تعریف شیء ممکن نیست. زیرا اگر معرِّف نفس معرَّف باشد، لازم می‌آید تعریف شیء به نفس و این مستلزم دور محال است. و اگر جزء معرَّف باشد، لازم می‌آید که آن جزء، معرِّف نفس خود باشد. زیرا که آن جزء، معرِّف کلّ است و معرِّف کلّ، معرِّف جمیع اجزاء است؛ بدان جهت که کلّ بعینه جمیع اجزاء است و این جزء نیز داخل

اجزاء است؛ پس معرِّف خود خواهد بود.[۱]

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، مشکل لزوم دور در مورد مسئلهٔ حدّ تامّ یک مشکل جدّی است و باید به نوعی معقول از تنگنای آن بیرون رفت. مشکل لزوم دور در مورد حدّ تامّ بسیار شبیه است به آنچه نزد اندیشمندان مغرب زمین تحت عنوان حلقهٔ انتقادی یا دور هرمنوتیکی مطرح شده است. دور هرمنوتیکی نزد اندیشمندان مغرب زمین به این صورت است که گفته می‌شود: «فهم اجزاء یک شیء برای فهم کلّ آن، همواره ضروری است. در حالی که برای فهم اجزاء آن شیء بالضرورة باید کلّ آن شیء فهمیده شود.» همانسان که مشاهده می‌شود مشکل بزرگ دور هرمنوتیکی همواره به فهم یک کلّ و اجزاء آن مربوط می‌گردد و این همان چیزی است که در مورد حدّ تامّ منطقی و محدود آن نیز صادق است. البتّه دور هرمنوتیکی در مغرب زمین به اشکال گوناگون بیان گشته است، ولی محور اصلی همهٔ آنها جز مسئلهٔ کلّ و اجزاء آن چیز دیگری نیست. در نظر مارتین هایدگر وگئورگ گادامر که از فلاسفهٔ بزرگ قرن ما محسوب می‌شوند، مشکل دور هرمنوتیکی به اصل بنیادین فهم بشر از ماهیت و وضعیت خویش مبدّل می‌گردد، یعنی فهم بشر از ماهیت خود بدون فهم وضعیتی که در آن قرار گرفته است، ممکن نیست. از سوی دیگر فهم وضعیت بشر نیز بدون فهم ماهیت انسان تحقّق نمی‌پذیرد. ما اکنون دربارهٔ دور هرمنوتیکی به آن صورت که نزد اندیشمندان مغرب زمین مطرح شده سخن نمی‌گوییم، ولی این نکته را یادآور می‌شویم که فقیه فیلسوف ما مشکل لزوم دور را در باب حدّ تامّ و معرّف به نیکوترین وجه تقریر کرده و از عهدهٔ پاسخ نیز برآمده است. عین عبارت او در باب پاسخ به مشکل دور چنین است:

> ... امّا اوّلاً پس از جهت آنکه جایز است که معرِّف عین معرَّف باشد از یک وجه و غیر معرَّف باشد از وجه دیگر. و امّا ثانیاً پس از جهت آنکه جایز است معرِّف جزء معرَّف باشد و در عین حال لازم نیاید آنچه از لزوم دور لازم آورده بودند. زیرا کلّ مغایر تمام اجزاء است. پس لازم

۱. اثر حاضر، ص ۶۱.

نمی‌آید از تعریف کلّ، تعریف اجزاء آن.[۱]

فاضل هندی در بخش طبیعیات کتاب حکمت خاقانیه نیز به بررسی مسائل پرداخته و با این که از طرفداران سرسخت حکمت مشّائی شناخته می‌شود، در برخی موارد نظریهٔ حکمای اشراقی را ترجیح داده است. او در باب حقیقت جسم به نقل اقوال پرداخته و سرانجام نظر حکمای اشراقی را ارجح اقوال شناخته است.

البتّه او در این کتاب به توضیح و تشریح دربارهٔ مسئلهٔ جسم نپرداخته و گفته است: ما در حاشیهٔ بر شرح عقاید نسفی این مسئله را مورد بررسی و تحقیق قرار داده‌ایم. این فیلسوف فقیه در مورد مسئلهٔ جوهر فرد و جزء لایتجزّیٰ نیز بشدّت از نظریهٔ حکما حمایت کرده و اقوال متکلّمان را مردود دانسته است. او در همین کتاب اشاره به کتاب دیگری کرده و گفته است ما در رسالهٔ جوهر فرد خود، بتفصیل در این باب سخن گفته‌ایم.

حکیم فقیه در مورد مسئلهٔ مکان و امتناع خلأ نیز سخن گفته و با مواضع متکلّمان بشدّت مخالفت کرده است. بسیاری از متکلّمان حقیقت و ماهیت مکان را بُعد موهوم دانسته و سایر اقوال را در این باب مردود شمرده‌اند. او می‌گوید: آنچه متکلّمان در باب مکان ابراز داشته‌اند خلاف حقیقت است. زیرا مکان مشارالیه به اشارهٔ حسّیه است و اشارهٔ حسّیه به یک امر موهوم ممکن نیست.

در فلسفهٔ اسلامی حرکت به دو قسم توسّطیه و قطعیه تقسیم شده و هر یک از این دو قسم بتفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. محقّقان از حکما به وجود حرکت قطعیه قائل شده‌اند. تعدادی از حکما نیز تنها حرکت توسّطیه را موجود می‌دانند. در این میان فاضل هندی به وجود حرکت توسّطیه قائل شده و حرکت قطعیه را موجود بشمار نمی‌آورد. عین عبارت این فقیه فیلسوف چنین است: «بدان که حرکت بر دو قسم است یکی موجود و آن متوسّط است میان مبدأ حرکت و منتهای آن، و دیگری معدوم و آن حالتی است متّصل ممتدّ از مبدأ تا منتها.»[۲]

فاضل هندی در بخش الهیات و امور عامّه نیز مواضع مستدّل و مستحکمی اتّخاذ

---

۱. اثر حاضر، صص ۶۲ ـ ۶۱.

۲. اثر حاضر، صص ۱۱۹ ـ ۱۱۸.

کرده و در برابر سخنان سست و بی‌اساس متکلّمان ایستاده است. او اعادهٔ معدوم را ممتنع و محال دانسته و از دیدگاه فلاسفه در این باب دفاع کرده است.

باید توجّه داشت که موضع فاضل هندی در باب قول به امتناع اعادهٔ معدوم دارای اهمیت بسیار بوده و می‌تواند منشأ آثار بسیار گردد. زیرا او یک فقیه نیرومند و بسیار بزرگ شناخته می‌شود. این مسئله نیز مسلّم است که وقتی یک فقیه عالی‌مقام اعادهٔ معدوم را ممتنع بداند، حربهٔ متکلّمان کُند می‌شود و کمتر می‌توانند حکما را در ابراز این نظریه متّهم به کفر و الحاد نمایند.

نکتهٔ قابل ذکر این است که فاضل هندی در قول به امتناع صدور کثیر از واحد نیز با فلاسفه هماهنگ بوده و قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الّا الواحد» را معتبر و محکم می‌شناسد. کسانی که با فلسفهٔ اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که بسیاری از متکلّمان و اهل ظاهر در این مسأله نیز با فلاسفه به مخالفت برخاسته‌اند و آنان را متّهم به کفر و الحاد کرده‌اند. عین عبارت فاضل هندی در باب امتناع صدور کثیر از واحد چنین است:

> «بدان که مذهب حقّ نزد جمهور حکما آن است که علّت بسیطه بدون اختلاف شرایط و اسباب، علّت دو شیء نتواند بود. زیرا که هرگاه غیر ذات او مدخلی در تأثیر نداشته باشد، پس معلول او مقتضای ذات او خواهد بود، و مقتضای یک ذات دو امر متباین نمی‌شود؛ و اگر معلول داشته باشد، مقتضای هر دو خواهد بود و دو معلول متباین‌اند...»[۱]

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود، فاضل هندی با صراحت تمام صدور کثیر از واحد را ممتنع می‌شمارد. این فقیه فیلسوف در حالی به ابراز این نظریه مبادرت می‌کند که اکثر علمای نیرومند و پرنفوذ زمان او این سخن را مردود دانسته و قائلان به آن را کافر و ملحد بشمار می‌آورند. در همان ایّامی که فاضل هندی در باب امتناع صدور کثیر از واحد سخن می‌گفت، پرنفوذترین عالم دینی زمان او یعنی مرحوم علّامه مجلسی به کفرآمیز بودن این سخن فتوا می‌داد. موضع‌گیری فاضل هندی در مورد این مسئله

۱. اثر حاضر، ص ۱۴۹.

هنگامی اهمیت بیشتر پیدا می‌کند که بدانیم او شاگرد مرحوم علّامهٔ مجلسی بوده است. مرحوم گزمی معتقد است فاضل هندی شاگرد مجلسی بوده و به نقل از تنکابنی افزوده است که شاه سلطان حسین صفوی برای تعلیم مسائل حرم خود، شخص غیر بالغی خواست و گویا مرحوم مجلسی فاضل هندی را معیّن نمود. او وقتی چشم خود را گرفته از داخل حرم شاه بیرون آمده و سپس گفته است در آن وقت بالغ شدم و ترسیدم چشمم[1] به آنها نیافتد. این نقل ممکن است صحّت نداشته باشد، ولی آنچه تردیدپذیر نیست این است که فاضل هندی معاصر مجلسی بوده و در همان شهری زندگی می‌کرده است که ریاست امور دینی و مذهبی بطور مطلق در اختیار او قرار داشته است. توجّه به این مسائل نشان می‌دهد که فاضل هندی از موهبت بزرگی برخوردار بوده و در زیر چتر فقاهت می‌توانسته است اندیشه‌های فلسفی خود را به آسانی ابراز نماید. او در بسیاری از مسائل مهم و اساسی که همواره میان فلاسفه و متکلّمان مورد منازعه و اختلاف بوده است، سخن متکلّمان را مردود شمرده و هماهنگ با فلاسفه به اظهار نظر پرداخته است.

در خلال آثار این فیلسوف فقیه نکته‌هایی وجود دارد که عمق اندیشه و میزان ذکاوت او را بروشنی آشکار می‌سازد.

فاضل هندی بسیط بودن نفس ناطقه را از طریق ادراک بسایط به اثبات رسانده و چنین می‌گوید:

> «.. شبهه نیست در اینکه هر کس ادراک بسایط می‌کند ـ خواه بنفسه و خواه در ضمن تصوّر مرکّب ـ و مدرک بسایط می‌باید بسیط باشد که اگر مرکّب باشد منقسم خواهد بود و از طریق انقسام آن، مدرکات نیز منقسم خواهد بود. چه مدرَک حلول کرده در مدرِک وحالّ در یک شیء منقسم می‌شود به سبب انقسام محلّ. پس اگر مدرِک قابل انقسام باشد، لازم می‌آید که مدرَک نیز قابل انقسام باشد و حال آنکه فرض بساطت مدرک شده است. پس نفس بسیط باشد.»[2]

---

۱. قصص العلماء، ص ۳۱۲ و تذکرة القبور، ص ۳۹، به نقل از احوال و آثار بهاء الدین محمّد اصفهانی، ص ۲۱.
۲. اثر حاضر، صص ۱۵۱ ـ ۱۵۰.

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود فاضل هندی با سادگی و روانی ـ که از ویژگیهای قلم او محسوب می‌شود ـ به اثبات یک مسئلهٔ بسیار مهم و اساسی پرداخته است.

از همان طریقی که او به اثبات بساطت نفس ناطقه دست یافته است، می‌توان به اثبات تجرّد نفس نیز نایل شد، ولی فاضل هندی در کتاب حکمت خاقانیه عنوان تجرّد نفس را مطرح نکرده و در این باب سخنی به میان نیاورده است.

این فقیه فیلسوف رسالهٔ دیگری به زبان شیرین فارسی تحت عنوان بینش غرض آفرینش به رشتهٔ تحریر درآورده و دربارهٔ سه اصل اساسی: توحید، نبوّت و امامت سخن گفته است. آنچه در این رساله بیش از هر مسئلهٔ دیگر اهمیت دارد این است که او غرض از خلقت را معرفت و شناخت بشمار آورده و به حدیث «گنج پنهان» نیز تمسّک کرده است. حدیث «گنج پنهان» به صورت زیر در بسیاری از آثار بزرگان نقل شده است: «کنت کنزاً مخفیاً فأحبت أن أعرف فخلفت الخلق لکی أعرف.»[1] برخی از علما و اهل تحقیق علاوه بر اینکه در صحّت سند این حدیث تردید کرده‌اند. برخی از کلمات موجود در آن را نیز برخلاف موازین صرف عربی دانسته‌اند. این اشخاص معتقدند کلمهٔ «مخفی» که در این حدیث آمده برخلاف موازین لغت عربی است و بجای «مخفی» باید از کلمهٔ «خفی» استفاده شود.

ما اکنون به صحّت و سقم سخن این اشخاص نمی‌پردازیم. این مسئله را نیز مورد بحث قرار نمی‌دهیم که آیا کلمهٔ «مخفی» در لغت عربی استعمال شده است یا نه، آنچه یادآور می‌شویم این است که فاضل هندی که خود یک فقیه بزرگ شناخته می‌شود، این حدیث را به حضرت داود علیه‌السلام نسبت داده که او از حضرت حقّ ـ جلّ و علا ـ مسئلت نمود. پس جواب آمد که «کنت کنزاً مخفیاً»[2] الی آخره. بر اساس آنچه در این حدیث آمده خداوند سبحان غرض خود را از خلقت معرفت دانسته و شناخت را اساس

۱. بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹.

۲. رساله بینش غرض آفرینش، ص ۱۹۷، جزء کتاب احوال و آثار بهاء‌الدین محمّد اصفهانی.

آفرینش بشمار آورده است.

لازم به یادآوری است که اگر کسی غرض از آفرینش را معرفت و شناخت بشمار آورد، باید به این حقیقت نیز اعتراف کند که همهٔ امور مقدّمهٔ معرفت بوده و چیزی برتر از گوهر شناخت در جهان هستی وجود ندارد. معنی این سخن آن است که حتّی عبادات نیز مقدّمهٔ معرفت بوده و برخلاف آنچه برخی علم را برای عمل می‌خواهند، عمل برای علم خواهد بود.

بر اساس این نظریه بهشت نیز صورتی از معرفت است و بالاترین مراتب آن رضوان الهی شناخته می‌شود.

فاضل هندی در رسالهٔ بینش غرض آفرینش غایت قصوای خلقت را معرفت دانسته و ناچار به لوازم آن نیز ملتزم گشته است. او در این رساله کوشیده است به بسیاری از شبهات پاسخ گوید و مردم را از جهل و ضلالت بیرون آورد. در این رساله بیشتر به سبک و اسلوب متکلّمان سخن گفته شده و در برخی موارد، مواضع آنان مورد تأیید قرار گرفته است.

حدوث زمانی عالم و خلق از عدم ـ یعنی مسبوق به نیستی بودن موجودات ـ از جمله مسائلی است که در این رساله مورد بحث و بررسی واقع شده است.

کسانی که با فلسفهٔ اسلامی آشنایی دارند، بخوبی می‌دانند که قول به حدوث زمانی عالم بدون اتّکای به حرکت جوهری مستلزم مشکلاتی است که رها شدن از آنها چندان آسان نیست؛ به همین جهت است که بزرگان فلاسفه پیش از صدر المتألّهین از طریق قول به حدوث ذاتی و یا با پذیرفتن حدوث دهری به راه حلّ این مشکل نزدیک شده‌اند.

فاضل هندی در آثار خود از حرکت جوهری که از کشفیات صدرالمتألّهین بشمار می‌آید سخن نگفته است. دربارهٔ حدوث دهری نیز که از آثار فکری میرداماد محسوب می‌گردد بحث و بررسی بعمل نیاورده است. در عین حال روی مسئلهٔ خلق از عدم و حدوث عالم تکیه کرده و منکر ـ حتّی مردّد در آن ـ را کافر دانسته است.

آنچه او در رسالهٔ بینش غرض آفرینش ابراز داشته همان چیزی است که همهٔ متکلّمان

روی آن اصرار ورزیده‌اند. کسانی که بدون در نظر گرفتن حرکت جوهری جهان، روی حدوث زمانی عالم اصرار می‌ورزند، ناچار ملاک احتیاج معلول بـه عـلّت را حـدوث می‌شناسند. این مسئله همان مسئله‌ای است که میان متکلّمان و فلاسفه مورد اختلاف بوده و سالهای متمادی در مورد آن با یکدیگر جنگ و ستیز داشته‌اند. حکما در مقابل متکلّمان بر این عقیده‌اند که ملاک نیازمندی معلول به علّت جـز امکـان چـیز دیگـری نیست. فاضل هندی در کتاب حکمت خاقانیه نسبت به این مسئله موضعی اتّخاذ کرده که نه متکلّمان آن را می‌پذیرند و نه فلاسفه می‌توانند از آن خرسند باشند. او معتقد است که ملاک احتیاج معلول به علّت، تنها حدوث نیست، چنانکه امکان نیز بتنهایی ملاک احتیاج معلول به علّت شناخته نمی‌شود. به این ترتیب در نظر فاضل هـندی امکـان هـمراه بـا حدوث ملاک نیازمندی معلول به علّت است. عین عبارت او در این باب چنین است:

> «بدان که حکما و متکلّمون اختلاف کرده‌اند در موجب احتیاج به علّت. پس حکما گفته‌اند که امکان شیء محتاج می‌سازد آن شیء را به علّت؛ و متکلّمون رفته‌اند به اینکه حدوث زمانی شیء محتاج می‌سازد آن شیء را به علّت.
>
> و حقّ آن است که امکان با حدوث هر دو محتاج می‌سازند به علّت. چه اگر شیء ممکن باشد و حادث نشود، بلکه باقی بر عدم خود باشد، محتاج به علّت نخواهد بود، و این ظاهر است؛ و اگر حادثی را فـرض کنیم که ممکن نباشد، محتاج به علّت نخواهد بود. زیرا که هرگاه ممکن نباشد، واجب خواهد بـود و عـدم احـتیاج بـه عـلّتْ مأخـوذ است در وجوب ...»[1]

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود فاضل هندی به همان اندازه که در این مسئله از حکما فاصله گرفته، از متکلّمان نیز دوری جسته است. زیرا آنچه او در این باب می‌گوید هم از دیدگاه متکلّمان مردود است و هم حکما آن را نـامعقول و غـیر مـوجّه می‌شناسند. فاضل هندی می‌گوید: «اگر یک امر حادث را فرض کنیم که ممکن نباشد،

---

۱. اثر حاضر، ص ۱۴۶.

محتاج به علّت نخواهد بود.» او به این مسئله توجّه نکرده است که فرض حادث بودن و ممکن نبودن یک فرض بی‌اساس و موهوم بشمار می‌آید. زیرا مادام که یک شیء ممکن‌الوجود نباشد، هرگز حادث نمی‌گردد. اختلاف متکلّمان با حکما نیز در مورد یک فرض موهوم نیست. دو گروه متخاصم پذیرفته‌اند که جهان هستی هم موجود است و هم ممکن. این واقعیت را نیز پذیرفته‌اند که این جهان «موجود ممکن» به یک امر بیرون از خود نیازمند است. تنها اختلافی که میان این دو گروه در این مسئله پیدا شده این است که آیا این جهان «موجود ممکن»، به لحاظ اینکه ممکن است، محتاج به علّت است و یا اینکه به لحاظ حادث بودن نیازمندی خود را به یک علّت آشکار می‌سازد.

متکلّمان ادیان به اتّفاق آرا معتقدند که ملاک نیازمندی این جهان به علّت جز حدوث چیز دیگری نیست. از سوی دیگر فلاسفه به هیچ وجه این نظریه را نپذیرفته‌اند و چنین می‌اندیشند که عنوان حدوث همواره بعد از وجود یک شئ تحقّق می‌پذیرد در حالی که ملاک نیازمندی یک شئ به علّت خود پیوسته باید قبل از پیدایش وجود آن تحقّق داشته باشد.

این مسئله در مبحث حدوث و قدم بتفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته و ما در اینجا به تکرار مطالب نمی‌پردازیم. آنچه باید در اینجا یادآور شویم این است که فاضل هندی در برخی موارد از موضع فلاسفه دوری گزیده و خود را به موضع متکلّمان نزدیک کرده است. او به عنوان یک فقیه بزرگ و عالی‌مقام نمی‌توانسته در همهٔ موارد با فلاسفه همراه و هماهنگ باشد.

این فقیه حکیم علاوه بر اینکه در حفظ موازین شریعت کوشش فراوان به عمل می‌آورد، به اوضاع اجتماعی نیز نظر داشت و هرگز برخلاف احتیاط سخن نمی‌گفت. او دو کتاب فلسفی ـ کلامی خود را به نام دو پادشاه زمان نوشته و پر واضح است که در این کار جز رعایت احتیاط و حفظ مصونیت منظور دیگری نداشته است. فاضل هندی رسالهٔ فلسفی ـ کلامی خود را تحت عنوان بینش غرض آفرینش به نام شاه سلطان حسین صفوی نوشته است. او کتاب مهم دیگر خود را تحت عنوان حکمت خاقانیه به نام محمّد اورنگ

زیب بهادر عالمگیر پادشاه غازی هند به رشتهٔ تحریر درآورده است.

لازم به یادآوری است که فاضل هندی در اوایل جوانی همراه با پدرش چندی به هند رفت و هنگامی که بازگشت به فاضل هندی شهرت یافت. البتّه خود او از این شهرت خوشنود نبود، ولی به هر حال این گونه مسافرتها در آن زمان فراوان بود و بسیاری از علما و ادبا به علّت شرایط فرهنگی و اقتصادی به هند مسافرت می‌کردند.

نیز از زمان حملهٔ امیر تیمور گورکانی به هند و بازگشت او به موطنش ـ یعنی آسیای مرکزی ـ چیزی بیش از یکصد سال بطول انجامید که نبیرهٔ او ـ ظهیرالدین محمّد بابر ـ دوباره به هند حمله برد و پس از پیروزی قطعی اعقابش توانستند در حدود سیصد و پنجاه سال بر آن کشور پهناور حکومت نمایند. این سلسله به نام خاندان مغول کبیر یا بابریه و یا گورکانیه معروف گشته‌اند. پس از بابر پسرش همایون و بعد از همایون پسرش اکبرشاه و بعد از اکبر پسرش جهانگیر و پس از جهانگیر پسرش شاه جهان و بعد از شاه جهان اورنگ زیب به سلطنت رسیدند. در میان سلاطین گورکانی، اورنگ زیب آخرین امپراطور مقتدر هندوستان بود، و این همان پادشاهی است که فاضل هندی کتاب حکمت خاقانیه خود را به نام او نوشت.

دورهٔ گورکانیان عصر تحوّل فرهنگی در هند بود و زبان و ادب فارسی در آن کشور رواج یافت. در زمان اکبرشاه، زبان فارسی زبان رسمی هندوستان شناخته شد[1] و در سراسر هند این زبان تنها واسطهٔ تفاهم قرار گرفت.

اورنگ زیب پادشاهی بود که به آداب و سنن شریعت سخت پایبندی داشت و در زندگی شخصی بسیار ساده و با تقوا بود. گفته‌اند او حتّی از دستمزد کاردستی خود امرار معاش می‌کرد. اورنگ زیب به همان اندازه که به سنّت و شریعت پایبندی داشت، نسبت به مخالفان خود نیز بسیار سختگیر بود. او در اثر اختلاف و برخوردی که با برادران خود داشت، همهٔ آنان را به قتل رسانید و در حدود پنجاه سال بر هندوستان سلطنت کرد. اورنگ زیب برای این که برادر ارشد خود را به قتل رساند از علما و فقهای زمان خود فتوا

---

۱. دکتر سیّد محمّدرضا جلالی نائینی، هند در یک نگاه، چاپ ۱۳۷۵، ص ۵۴، نشر شیرازهٔ تهران.

گرفت و آن را سند صحّت عمل[1] خویش قرار داد.

به همان اندازه که اورنگ زیب در هندوستان با علما و فقهای زمان نزدیک بود و از آنان برای انجام برخی از کارهای خود فتوا می‌گرفت، شاه سلطان حسین صفوی نیز در ایران با فقها انس و الفت داشت و برای رأی و نظر آنان احترام قائل بود. فاضل هندی به عنوان یک فقیه عالی مقام مورد احترام این دو پادشاه بود. و برخی از کتاب‌های خود را به نام آنان نوشته است.

این فقیه عالی مقام در حدّ یک فقیه و فیلسوف محدود نمانده و خود را مجدّد رأس مأة معرّفی کرده است. او در سال ۱۱۲۶ هجری رساله‌ای کوتاه تحت عنوان چهار آئینه به رشتهٔ تحریر درآورد و در مقدّمهٔ آن رساله خود را مجدّد و احیا کنندهٔ دین اسلام در سدهٔ دوازدهم بشمار آورد. عین بخشی از عبارت فاضل هندی در مقدّمهٔ کتاب چهار آئینه چنین است:

> «امّا بعد، پس داعی دولت ابد قرین مروّج دین سیّدالمرسلین ـ صلوات اللّه علیه و آله الطاهرین ـ محمّد بن حسن اصفهانی معروف به بهاءالدین می‌نماید که مروی است از سیّد کاینات که بر سر هر صد سال، عالمی از این امّت دین اسلام را تازه کند؛ یعنی در تقویت دین و ترویج آن اثرهای نمایان از او ظاهر می‌گردد و سنّیان این روایت را قبول دارند و بر سر هر صد سال عالمی از سنّیان و عالمی از شیعه نام برده‌اند؛ و بر سر سدهٔ دوازدهم که هزار و صد و یازده بوده باشد تا حال که هزار و صد و بیست و شش باشد، سوای داعی که محرّر این اوراق است، احدی از امامیه مذکور و مسموع نمی‌شود که در تجدید دین مبین کوشیده باشد یا اثر نمایانی در رواج دادن اصول و فروع از او به ظهور رسیده باشد و از داعی بحمداللّه اثرهایی نمایان ظاهر شده که پوشیده و پنهان نیست... و اصلاً مذکور و مسموع نشده که در عصری از اعصار سالفه عالمی از علما از قبیل داعی تمام اوقاتش را مصروف در ترویج شرایع دین نبوی گردانیده باشد...»

---

۱. مقدّمهٔ سکینة الأولیاء، دارا شکوه، به کوشش دکتر تارا چند و جلالی نائینی، ص ۲۴.

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود فاضل هندی خود را مجدّد و احیاء کنندهٔ دین اسلام در رأس سدهٔ دوازدهم هجری دانسته، معتقد است هیچیک از علمای گذشته در ترویج شریعت اسلام همسنگ او نبوده‌اند و تمام اوقات خود را مصروف خدمت به شریعت نبوی نکرده‌اند. البتّه این سخن و بسیاری از سخنان دیگر فاضل هندی از سوی یک عالم اخباری زمان او به نام «محبّ علی» مورد انتقاد شدید واقع شده و سپس شخص دیگری بنام عبدالکریم بن محمّد طاهر قمی در مورد مواضع این دو تن به داوری نشسته است.[1]

ما اکنون دربارهٔ انتقادهایی که «محبّ علی» نسبت به مواضع فاضل هندی انجام داده سخن نمی‌گوییم، ولی به این نکته باید توجّه داشته باشیم که ادّعاهای او در باب سده‌گرایی و احیای اسلام در قرن دوازدهم خالی از نوعی اغراق و مبالغه نیست. فاضل هندی شیفتهٔ آثار و کتب علمی خود گشته و برای آنها از جهت کمّیت و کیفیت بیش از اندازهٔ لازم ارزش قائل شده است. درست است که این فقیه و حکیم عالی مقام از ذکاوت و هوشمندی فوق‌العاده برخوردار بوده و حتّی پیش از رسیدن به سنّ بلوغ دست به تألیف و تصنیف کتابهای علمی زده است، ولی این هوشمندی و تألیف کتاب پیش از سنّ بلوغ هرگز به معنی این نیست که او سخن سست نگفته و در آثارش مطلب ضعیف و نادرست پیدا نمی‌شود. مراجعه به آثار فاضل هندی نشان می‌دهد که موضعگیریهای او در برخی موارد از استحکام و قوّت کافی برخوردار نیست. از باب نمونه می‌توان به برخی از این موارد اشاره کرد:

**مورد اوّل:** او در طرح مسائل وجود و مباحث مربوط به حقیقت هستی، به نقل اقوال پرداخته و سپس می‌گوید: «... بعضی گفته‌اند تصوّر آن ممتنع است، چه لازم می‌آید اجتماع مثلین: یکی وجود خارجی ذهن و دیگری آن وجود متصوّر، و اجتماع مثلین محال است. پس تصوّر آن محال خواهد بود.»[2]

---

۱. مجموعهٔ سخنان فاضل هندی و انتقادات محبّ علی و داوریهای عبدالکریم قمی در کتاب احوال و آثار فاضل هندی به طبع رسیده است.

۲. اثر حاضر، ص ۱۲۵.

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، برای امتناع تـصوّر وجـود، اسـتدلال شده و گفته شده است اگر وجود بدان گونه که وجود است در ذهن تحقّق‌پذیرد، مستلزم اجتماع مثلین خواهد بود. زیرا فرض بر این است که ذهن وجود دارد. اکنون اگر وجود در وجود ذهن بعینه تحقّق یابد، اجتماع مثلین تحقّق خواهد یافت. ولی چون اجتماع مثلین ممتنع شناخته شده است، تصوّر وجود نیز ممتنع خواهد بود. این استدلال اگر چه بسیار ساده و بسیط می‌نماید، ولی اگر بدرستی مورد تـوجّه قـرار گـیرد، در غـایت مـتانت و استحکام خواهد بود. فاضل هندی این استدلال را مردود شمرده و گفته است: «جواب این دلیل ظاهر است. چه تماثل وجود ذهن و وجود متصوّر در ذهن ممنوع است. از برای آنکه وجود اوّل خارجی است و دوم ذهنی، و میان خارجی و ذهنی تـماثلی نـیست.»[۱] همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، فاضل هندی از طریق تفاوت میان وجود ذهنی و خارجی استدلال مزبور را مردود شمرده است.

این اندیشمند عالی‌مقام به این نکته توجّه نکرده که تفاوت میان وجود ذهنی و وجود خارجی تنها در مورد ادراک ماهیات و مفاهیم مطرح می‌گردد. زیرا ماهیت چیزی است که در خارج به وجود خارجی موجود است و در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت ماهیت به حکم اینکه لابشرط است، در هر ظرف یا وعائی که تحقّق پذیرد به وجود متناسب با همان ظرف یا وعاء موجود می‌گردد. ولی این سخن در مورد حقیقت وجود صادق نیست. زیرا حقیقت وجود عین خارجیت و مـنشأیت آثـار است. بنابر این انتقال آن به وعاء ذهن که به معنی عدم ترتّب آثار خارجی است، معنی محصّلی دربر ندارد؛ و از همین جا می‌توان دریافت که فرض تصوّر حقیقت وجـود در ذهن، مستلزم اجتماع مثلین خواهد بود. وقتی فاضل هندی در درک حقیقت وجـود از تفاوت میان وجود خارجی و ذهنی سخن می‌گوید، معنی سخن او این است کـه بـرای وجود نوعی ماهیت قائل شده و آن را قابل ادراک می‌داند. ولی کسـانی کـه بـا مسـائل فلسفی آشنایی دارند، بخوبی می‌دانند که حقیقت وجود بـه هـیچ وجـه دارای مـاهیت

---

۱. همان.

نیست و چیزی که ماهیت ندارد، قابل ادراک نخواهد بود.

**مورد دوم:** بسیاری از حکما برای اثبات بدیهی بودن وجود استدلال کرده‌اند و گفته‌اند: وجود خاصّ مانند وجود خود شخص برای خودش بدیهی است. پس وجود مطلق که جزء وجود خاصّ محسوب می‌شود نیز بدیهی بشمار می‌آید. زیرا بدیهی بودن مرکّب، مستلزم بدیهی بودن اجزای آن خواهد بود.

فاضل هندی این استدلال را مردود شمرده و گفته است: در تصوّر وجود خاصّ، تصوّر وجود مطلق به وجهٍ مّا کافی است. بنابراین از بدیهی بودن وجود خاصّ نمی‌توان به بدیهی بودن وجود مطلق دست یافت.[1]

حقیقت این است که سخن حکما در این باب، یک سخن محکم و معتبر شناخته می‌شود، و به آسانی می‌توان از بدیهی بودن وجود خاصّ ـ مانند وجود خود شخص ـ به بدیهی بودن وجود مطلق دست یافت. فاضل هندی ادّعا کرده است که در تصوّر وجود خاصّ، تصوّر وجود مطلق به وجهٍ مّا کافی است. ولی او به هیچ وجه توضیح نمی‌دهد که تصوّر به وجهٍ مّا چه معنی دارد و چرا یک چنین تصوّری نمی‌تواند بدیهی باشد؟ این اندیشمند عالی مقام چنین می‌اندیشد که تصور به وجهٍ مّا نمی‌تواند بدیهی باشد. زیرا به عقیدهٔ او تصوّر بدیهی تصوّری است که کُنه شیء را نشان می‌دهد و تصوّر به وجهٍ مّا تصور کُنه یک شیء بشمار نمی‌آید.

باید توجّه داشت که هرگونه تصوّری که کُنه یک شیء را نشان می‌دهد، بدیهی بشمار نمی‌آید. تصور به وجهٍ مّا نیز در همهٔ موارد غیر بدیهی شناخته نمی‌شود. به این ترتیب آنچه فاضل هندی در این باب ابراز داشته، قابل مناقشه است و سخن حکما بـه قـوّت خود باقی خواهد بود. تصوّر وجود، یک تصوّر بدیهی است و هرگز نمی‌توان ادّعا کرد که این تصوّر، کُنه حقیقت هستی را نشان می‌دهد.

**مورد سوم:** فاضل هندی در حکمت خاقانیه به بحث و بررسی دربارهٔ معنی عدم پرداخته و چنین می‌گوید: «بدان که مذهب حقّ آن است که تعدّد و تمایز در اعدام هست

---

۱. ر.ک: اثر حاضر، ص ۱۲۶.

و به این سبب بهری از اعدامْ علّت بعضی می‌شود. چون عدم علّت که علّت عدم معلول است و عدم شرط که علّت عدم مشروط است.»[1] همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، فاضل هندی تمایز و تعدّد عدم را پذیرفته و معتقد است که برخی از اعدام مؤثّر واقع می‌شوند و در چهرهٔ علّیت ظاهر می‌گردند.

این اندیشمند عالی مقام به این نکته توجّه نکرده است که در نیستیِ صرفْ تمایز نیست و عدم از آن جهت که عدم شناخته می‌شود، تعدّد و کثرت نمی‌پذیرد. تردیدی نیست که وقتی عدم، تمایز و تکثّر نپذیرد، علّیت نیز نخواهد داشت. اینکه در اصطلاح حکما عدم علّت، علّت عدم خوانده شده، نوعی مجاز و تقریب است که از طریق تشبیه به ملکات صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت تمایز همواره بین هستی‌ها و ملکات امور تحقّق می‌پذیرد، ولی با اضافه کردن مفهوم عدم به ملکاتْ اعدام نیز بطور موهوم متمایز شناخته می‌شوند. به این ترتیب وقتی از تمایز میان هستی‌ها و ملکات صرف نظر شود، در عدم به هیچ وجه تمایز نخواهد بود.

دلیل این امر آن است که اگر در اعدامْ تمایز تحقّق می‌پذیرفت، مستلزم این بود که در هر یک از اشیا، عدم‌های غیر متناهی تحقّق داشته باشد.

در اینجا ممکن است گفته شود که تحقّق پذیرفتن اعدام غیر متناهی اشکال عقلی نداشته و نمی‌تواند به عنوان یک مانع مطرح گردد. در پاسخ گفته می‌شود: تحقّق پذیرفتن اعدام غیرمتناهی، مستلزم این خواهد بود که تحصّلات غیر متناهی صورت پذیرد، و این بدان جهت است که تمایز و تفکیکْ مستلزم نوعی از تحصّل است.

با توجّه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت سخن فاضل هندی در باب تمایز اعدام و علّت واقع شدن آن، یک سخن پسندیده و موجّه بشمار نمی‌آید.

این فیلسوف فقیه در حکمت خاقانیه مسائل دیگری را نیز مطرح کرده است که در نظر اهل تحقیق مخدوش و قابل مناقشه است. او دربارهٔ وجود و هویّت و وحدت نیز سخن گفته و آنها را غیر یکدیگر دانسته است. کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند،

---

۱. اثر حاضر، ص ۱۳۰.

بخوبی می‌دانند که این عناوین در نظر حکما مساوق یکدیگر بوده و اختلاف آنها یک اختلاف اعتباری بشمار می‌آید.

با این همه کتاب حکمت خاقانیه یکی از کتابهای مهم و ارزشمند عصر صفوی است که در سه رشتهٔ منطقیات، طبیعیات و الهیات به خامهٔ توانای یک اندیشمند بزرگ و فـقیه عالی‌مقام آن عصر به رشتهٔ تحریر درآمده است. این اثر فلسفی مانند بسـیاری از آثـار گرانسنگ دوران صفوی به زیور طبع آراسته نبود و در نتیجه مشتاقان حکمت اسلامی نمی‌توانستند به آن دست یابند. آنچه موجب خرسندی می‌شود این است که در سالهای اخیر «دفتر نشر میراث مکتوب» در راستای احیای فرهنگ پربار این کشور وارد صحنه گشته و به همّت آقای اکبر ایرانی آثار مهم و ارزشمندی را به زیور طبع آراسـته است. کتاب حکمت خاقانیه نیز از جمله آثاری است که در همین دفتر و با کوشش آقـای اکـبر ایرانی چاپ شده و در معرض انظار اهل فضل و فلسفه قرار می‌گیرد. امید است مطالعهٔ آن سودمند باشد.

**غلامحسین ابراهیمی دینانی**

**دی ماه ۱۳۷۶**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن أنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده وأودع المخلوقات
روائع إفضاله وبدائع صنع وجوده والصلاة على النبي الذي أرسله هدىً
للطبائع العاصية الغالية وإشادةً للشرائع البديعة الرائقة العالية و
على من نصب ألوية شريعته الغرّاء بعد مضيّه إلى الملكوت الأعلى ورفع
رايات الحنيفية البيضاء غبّ رجوعه إلى الدرجات العلى من آله منابع
الهدى وأصحابه مدافع الردى اما بعد چنين گويد راجى فضل وجود
ربانى محمد مشهور ببهاء الدين اصفهانى كه اين رساله‌ايست در معرفت
سه علم كه ارفع واتقى واعلى واولى از جميع علوم‌اند اول منطق كه
رئيس علوم حكميه وآلت معارف الهيه است دوم طبيعى كه موقوف
عليه معالم علم الهى است سوم الهى كه اول واجبات عينيه و
معلومات صوريه ومعنويه واشرف معقولات سفليه وعلويه
وارفع مدارج ملكوتيه واقصى معارج جبروتيه است تأليف كرد از جهت
ارشاد طلاب حق ويقين وهدايت طريق حق اليقين وارتياح اذهان
سالكين رياضات [illegible] وتنوير قلوب مشتغلين وشرح
صدور مستفيدين وتبريد اكباد زائرين واصباح ليالى حائرين

صفحهٔ اول نسخهٔ خطی حکمت خاقانیه

ان میکند و وجود واجب زیاده بر ذات انسان نیست بنا بر مذهب حق
نزد حکما و پس جوهر باشد و اما اینکه عرض نیست پس از جهت آنکه
عرض در وجود خود محتاج بمحل است و واجب در وجود خود بمحل
محال است و واجب در وجود خود محتاج بغیر نمیتواند شد پس محل عرض
باشد و اما اینکه متصف بهیچ صفت نقص نیست پس از جهت
آنکه او مفید جمیع کمالات است و ناقص مفید کمال نمیشود و ازین
معلوم شد که متصفست بجمیع صفات کمال والله اعلم بالصواب

والیه الذهاب والایاب
هذا آخر الکلام فی
ایضاح المرام والحمد
لله علی الاتمام
انه هو
المفضل
المنعام
والحمد لله
رب
العالمین
م م م
م م
م

صفحهٔ پایانی نسخهٔ خطّی حکمت خاقانیه

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمد لمن أنطق الموجودات بآیات وجوب وجوده و أودع المخلوقات روائع إفضاله و بدائع صنعه و جوده؛ و الصلاة علی الذی أرسله هدایةً للطبائع العاصیة الغالیة و إشادةً للشرائع البدیعة الرائقة العالیة، و علیٰ من نصب ألویة شریعته الغرّاء بعد مضیّه إلی الملکوت الاعلیٰ و رفع رایات الحنیفیة البیضاء غبّ رجوعه إلی الدرجات العلیٰ، من آله منابع الهدیٰ و أصحابه مدافع الردیٰ.

امّا بعد: چنین گوید راجی فضل و جود ربّانی، محمّد مشهور به بهاءالدین اصفهانی که این رسالهای است در معرفت سه علم که ارفع و ارقیٰ و انمیٰ و اعلیٰ و اولیٰ از جمیع علومند:

اوّل: منطق که رئیس علوم حکمیه و آلت معارف الهیه است.

دوم: طبیعی که موقوفٌ علیه معالم عوالم الهی است.

سوم: الهی که اوّل واجبات عینیه و رأس معلومات صوریه و معنویه و اشرف معقولات سفلیه و علویه و ارفع مدارج ملکوتیه و اقصیٰ معارج جبروتیه است، تألیف کرد از جهت اِرشاد طلّاب حقّ و یقین و هدایت طریق حقّ الیقین و اِراحت اوهام سالکین و اِضائت افهام هالکین و تنویر قلوب مستعدّین و شرح صدور مستفیدین و تبرید اکباد تائهین و اصباح لیالی حایرین.

و گردانید آن را تحفهٔ خدمت سُدّه سنیّهٔ سمیّهٔ علّیّهٔ حضرت مؤبّد شوکت سلیمانی و حکمت لقمانی و موعظت شعیبی و خُلق محمّد عربی و صبر جمیل ایّوبی و حلم جزیل یعقوبی، اعنی پادشاه شهنشاه و ملیک جهانپناه، غارس اشجار

عدل و افضال، مثمر فینان ریاض نوال، ماطر امطار کرم، مظهر انوار حکم، رافع اعلام هُدیٰ، خافض رایات ردیٰ، مُهَیِّئ اسباب شریعت، مقطّع اساس فجور و بـدعت، المتوّج من عند اللّه، المروّح من روح اللّه، اللابس حلّةً من حلل اللّه، المتزیّن بحلیة من حلیٰ حلال اللّه، الموضح لسبل اللّه، المحیی لسنّة رسـول اللّـه، السـلطان بـن السلطان بن السلطان، ابو المظفّر محیی الدین محمّد اورنگ زیب بهادر عـالمگیر، پادشاه غازی، ظلّت ظلالُ إحسانه العمیم ظلیلةً، و لازالت رقابُ أعدائه مـخذولةً ذلیلةً.

فکن فی المـلک یـا خـیر البـرایـا  سـلیماناً و کـن فـی العـمر نـوحاً

و چون دیباجهٔ این رساله به دیباج سمات اعظم خواقین انام، مزیّن شده بود، مسمّیٰ شد به **حکمت خاقانیه**.

ملتمس از استادان آن است که اگر مطّلع شوند بر زلّتی یا ضلّتی، به اقـلام اصلاح مزیّن فرمایند و از طریق عدل و انصاف اغماض بنمایند، فإنّ الإنسان لایخلو عن الخطل ، و القدمَ لاتعصم عن الزلل.

# فنّ اوّل

## علم منطق

## مقـدّمـه

در بیان آنچه شروع در علم منطق محتاج است به آن و آنچه افاده و استفاده به آن محتاج است، و آن مشتمل است بر دو فصل:

# فصل اوّل

### در بیان موضوع منطق و رسم آن و بیان احتیاج ناس به آن

بدان‌که علم؛ یعنی حصول صورت شیء در نفس، بر دو قسم است: اوّل تصوّر و دوم تصدیق. پس تصوّر در مذهب حکما علمی است غیر حکم؛ یعنی ادراک ثبوت شیء از برای شیء یا سلب شیء از شیء؛ و تصدیق در این مذهب به معنی حکم است؛ یعنی ادراک ثبوت شیء از برای شیء یا سلب شیء از شیء. مثلاً در «زیدٌ کاتبٌ» ادراک زید و کاتب و نسبت میانهٔ زید و کاتب تصوّر است، و ادراک وقوع کتابت از برای زید که حکم باشد تصدیق است.

و امّا بنابر مذهب امام فخر رازی: پس تصدیق ادراکی است مرکّب از چهار ادراک: تصوّر محکوم علیه چون زید در مثال سابق، و تصوّر محکوم به چون کاتب، و تصوّر نسبت حکمیه چون نسبت میانهٔ زید و کتابت، و ادراک وقوع محکومٌ به از برای محکومٌ علیه چون ادراک وقوع کتابت از برای زید، یا ادراک لاوقوع محکومٌ به از برای محکومٌ علیه چون «زید لیس بکاتبٍ».

و بر هر تقدیر هر یک از تصوّر و تصدیق بدیهی می‌باشد و کسبی می‌باشد. بدیهی آن‌که در دانستن آن احتیاج به تفکّر و تأمّل نباشد، و کسبی آنکه در دانستن

آن احتیاج به تفکّر باشد؛ و در فکر گاه خطا واقع می‌شود، و به سبب وقوع خطا در آن، اختلاف عقاید و غیر آن حاصل می‌شود. پس انسان را قانونی می‌باید که هر گاه عمل بر وفق آن قانون کند، خطا در فکر نکند، و آن منطق است.

پس معلوم شد که رسم منطق چنین است که آلتی است قانونی که نگاه می‌دارد پیروی آن ذهن را از خطای در فکر.

و بدان که هر علمی را موضوعی می‌باید تا ممتاز شود از علوم دیگر. زیرا که علم فقه مثلاً ممتاز نمی‌شود از علم اصول فقه مگر از جهت آنکه موضوع فقه افعال عباد است، و موضوع اصول فقه ادلّهٔ احکام شرعیه است؛ و موضوع علم شیء‌ای است که در آن علم بحث کنند از عوارض ذاتیهٔ آن شیء، و عرض ذاتی شیء آن است که محلّ آن عرض، شیء دیگر غیر آن شیء نباشد؛ و موضوع علم منطق، معلوم تصوّری است از حیثیت ایصال آن به مجهول تصوّری، و معلوم تصدیقی است از حیثیت ایصال آن به مجهول تصدیقی.

# فصل دوم

## در بیان احوال لفظ از حیثیت دلالت

و آن مشتمل است بر دو مبحث :

### مبحث اوّل

#### در احوال نفس دلالت

بدان که دلالت شیء بر شیء به معنی بودن شیء اوّل است به حیثیتی که هر گاه اطلاق کرده شود یا احساس کرده شود، فهمیده شود از او شیء دوم؛ و شیء اوّل

اعمّ است از لفظ و غیر لفظ؛ و دلالت بر هر تقدیر یا وضعی است یا طبیعی یا عقلی.

وضعی آن است که به سبب وضعِ واضع باشد؛ و وضع شیء از برای شیء، به معنی تخصیص [1] شیء اوّل است به شیء ثانی به حیثیتی که هرگاه اطلاق کرده شود یا احساس کرده شود آن شیء اوّل، فهمیده شود از او شیء ثانی.

و طبیعی آن است که به سبب تقاضای طبع باشد؛ یعنی طبع به حیثیتی باشد که هرگاه مدلول حادث شود، دالّ نیز حادث شود.

و عقلی آن است که به مجرّد اقتضای عقل باشد؛ یعنی عقل تقاضا کند وجود مدلول را نزد احساس دالّ.

پس اقسام دلالت شش است:

اوّل : لفظیهٔ وضعیه، مثل دلالت لفظ زید بر ذات مشخّصه.

دوم : دلالت غیر لفظیهٔ وضعیه، چون دلالت عقود و خطوط و اشارات و نُصُب بر معانی خود.

سوم : دلالت لفظیه، مثل دلالت اُح اُح بر درد سینه. زیرا که طبیعت انسانی تقاضای تلفّظ به اُح اُح می‌کند در وقت عروض آن درد.

چهارم : دلالت غیر لفظیهٔ طبیعیه، مثل دلالت سرعت حرکت نبض برحُمّیٰ.

پنجم : دلالت لفظیهٔ عقلیه، مثل دلالت لفظ دیز که شنیده شود از پسِ دیوار بر وجود لافظ.

ششم : دلالت غیر لفظیهٔ عقلیه، مثل دلالت دود بر وجود آتش.

و آنچه مقصود بالذّات است در علوم و موقوف است بر آن افاده و استفاده، دلالت لفظیهٔ وضعیه است و بس.

و این دلالت منقسم می‌شود به سه قسم:

---

۱. اصل : مخصّص.

اوّل : دلالت مطابقیه؛ و آن دلالت لفظ است بر عین معنیِ موضوع از این حیثیت که عین معنی موضوع له است، مثل دلالت انسان بر مجموع حیوان ناطق.

دوم : دلالت تضمّنیه؛ و آن دلالت لفظ است بر جزء معنی موضوع له از این حیثیت که جزء است، مثل دلالت انسان بر حیوان تنها یا بر ناطق تنها.

سوم : دلالت التزامیه؛ و آن دلالت لفظ است بر خارج از معنیِ موضوع له از این حیثیت که خارج است، به شرطی که آن خارجْ لازمِ موضوع له باشد، مثل دلالت لفظ نار بر حرارت.

### مبحث دوم

### در بیان احوال لفظ از حیثیت دلالت و عدم آن

بدان که لفظ یا مهمل است یا موضوع. مهمل آنکه واضعی آن را وضع نکرده باشد از برای معنی، چون لفظ دیز و حروف هجا؛ و موضوع خلاف آن است؛ و موضوع یا موضوع است از برای یک معنی یا از برای دو معنی یا زیاده؛ و آن که موضوع است از برای یک معنی یا آن معنی شخصی است ـ یعنی قابل اشتراک نیست ـ یا کلّی است. پس لفظ موضوع به ازای معنی شخصی را جزئی حقیقی می‌نامند، چون زید که موضوع است از برای ذات مشخّص، و لفظ موضوع به ازای معنی کلّی را کلّی می‌نامند، مثل انسان.

و آن لفظ که موضوع است از برای دو معنی یا زیاده، بر سه قسم است: مشترک، و منقول، و حقیقت و مجاز.

مشترک، لفظی است که موضوع باشد به اوضاع مختلفه از یک اصطلاح از برای معانی مختلفه، مثل عین که موضوع است در اصطلاح لغت عرب به اوضاع متعدّده از برای چشم و چشمه و زر و زانو و غیر آن.

و منقول، لفظی است که در یک اصطلاح به یک وضع موضوع شده باشد از برای یک معنی، و در اصطلاح دیگر هجرت کرده باشد استعمال آن در آن معنی و موضوع شده باشد از برای معنی‌ای دیگر.

و آن اصطلاح دیگر بر سه قسم است: شرع، و عرف عامّ، و اصطلاح خاصّ.

اوّل : مثل صلاة که در لغتْ موضوع است از برای دعا و در شرعْ منقول شده‌است به نماز به حیثیتی که هرگاه در شرع استعمال کنند، فهمیده نمی‌شود مگر نماز نه دعا.

و دوم: مثل دابّه که در اصل لغت به معنی «ما یدبُّ علی الأرض» بوده و در عرف عامّ به معنی ستور شده است.

و سوم: مثل فعل که در اصل لغت به معنی کردن بوده و در اصطلاح نُحات به معنی کلمه‌ای است که مستقلّ باشد در دلالت و مقترن باشد معنی آن به یکی از ازمنهٔ ثلاثه.

و حقیقت و مجاز، لفظی است که موضوع باشد از برای معنی‌ای و استعمال کنند آن را در غیر آن معنی، لیکن نه بر سبیل نقل، بل از جهت مناسبت آن معنیِ مستعملٌ فیه مر موضوعٌ له را.

و بدان که هر یک از لفظ و معنی را هر یک گاه نسبت دهند به دیگری یا مرکّب است یا مفرد. پس ترکیب آن است که جزء لفظ دلالت کند بر جزء معنی مقصود، به شرطی که آن دلالت مقصود باشد؛ و اِفراد به خلاف آن است.

پس در ترکیب، شش شرط معتبر است:

اوّل: آنکه از برای لفظ جزء باشد.

دوم: آنکه از برای معنی جزء باشد.

سوم: آنکه جزء لفظ دلالت کند.

چهارم: آنکه دلالت کند بر جزء معنی.

پنجم: آنکه آن معنی مقصود باشد.

ششم: آنکه دلالت جزء لفظ بر جزء معنی مقصود باشد.

پس به انتفای یکی از این قیود، مفرد متحقّق می‌شود.

پس مفرد شش قسم خواهد بود:

اوّل: آنکه لفظ را جزءای نباشد، مثل همزهٔ استفهام.

دوم: آنکه معنی را جزءای نباشد، مثل اللّه که عَلَم ذات واجب الوجود واحد من جمیع الجهات است.

سوم: آنکه لفظ و معنی را جزء باشد، لیکن جزء [ لفظ ] دلالت نکند بر [ جزء ] معنی، مثل زای زید.

چهارم: آنکه دلالت کند بر معنی‌ای که جزء نباشد، مثل عبداللّه در حال عَلَمیت که اللّه مثلاً دلالت بر معنی می‌کند لیکن این معنی جزء نیست.

پنجم: آنکه دلالت کند بر جزء معنیِ غیر مقصود، مثل حیوان ناطق در حالتی که عَلَم غیر انسان باشد.

ششم: آنکه دلالت بر جزء معنیِ مقصود کند، لیکن دلالت آن مقصود نباشد، مثل حیوان ناطق در حالتی که عَلَم شخص انسانی باشد.

و لفظ مرکّب بر دو قسم است: تامّ و غیر تامّ. تامّ آن است که صحیح باشد سکوت متکلّم بر آن؛ یعنی به حیثیتی[1] باشد که فایده دهد مخاطب را فایدهٔ تامّه، به حیثیتی که مخاطب انتظار لفظ دیگر نباشد؛ و غیر تامّ به خلاف آن است.

و تامّ بر دو قسم است: خبر و انشاء. خبر آن است که قابل صدق و کذب باشد، مثل: «زیدٌ قائم» و انشاء به خلاف آن است، مثل: «إضرب».

و غیر تامّ نیز بر دو قسم است: تقییدی و غیر تقییدی. تقییدی آن است که جزء

---

۱. اصل : + که.

دوم از آن، قید جزء اوّل باشد، مثل: «غلام زید» و «حیوان ناطق» و غیر تقییدی، مثل: «فی الدار».

و لفظ مفرد بر سه قسم است: اسم و کلمه و ادات.

اسم آن است که مستقلّ باشد در دلالت بر معنی و متضمّن دلالت بر زمان معیّن از ازمنهٔ ثلاثه نباشد، مثل: زید و زمان و یوم.

و کلمه آن است که مستقلّ باشد در دلالت و متضمّن زمان معیّن از ازمنهٔ ثلاثه باشد، مثل: ضرب و یضرب.

و ادات آن است که مستقلّ نباشد در دلالت، مثل: فی و کان و غیر آن.

## مقصد اوّل

### مفهوم کلّی

بدان که مفهوم بر دو قسم است: کلّی و جزئی.

کلّی آن است که نفسِ تصوّر آن مانع نباشد از وقوع شرکت در آن؛ یعنی هرگاه نظر کنند در اصل آن مفهوم با قطع نظر از جمیع امور خارجیهٔ آن، جایز باشد در عقل که صادق آید بر اشیای کثیره. مثلاً واجب الوجود کلّی است. زیرا که وقتی که نظر کنند در آن با قطع نظر از براهین و امور خارجیه، حکم می‌کنند به جواز صدق آن بر اشیای کثیره؛ و اگر چه در وقت نظر در دلیل، محال است اشتراک آن میانهٔ دو یا زیاده.

و جزئی آن است که نفسِ تصوّر آن مانع باشد از وقوع شرکت در آن، مثل ذات مشخّصهٔ زید مثلاً.

و کلّی را وقتی که نسبت دهند به کلّیِ دیگر یا مساوی اوست یا مباین او یا اعّم از اوست مطلقاً یا اعمّ است من وجهٍ.

پس متساویان، دو کلّی است که تمام افراد هر یک، تمام افراد دیگری باشد، مثل انسان و ناطق، که هر انسانی ناطق است و هر ناطقی انسان است. پس مرجع تساوی به دو قضیهٔ موجبهٔ کلّیه باشد، مثل: «کلّ إنسانٍ ناطقٌ» و «کلّ ناطقٍ إنسانٌ».

و متباینان، دو کلّی است که هر یک مسلوب شود از دیگری کلّیةً. پس مرجع تباین به دو سالبهٔ کلّیه است، مثل «لا شیء من الإنسان بحَجَرٍ» و «لا شیء من الحجر بإنسانٍ».

و عموم و خصوص مطلق، آن است که اعمّ صادق آید براخصّ کلّیةً و اخصّ صادق آید بر اعمّ جزئیةً. پس مرجع آن به یک موجبهٔ کلّیه و یک موجبهٔ جزئیه و یک سالبهٔ جزئیه است، مثل: «کلّ إنسانٍ حیوانٌ» و «بعض الحیوان إنسانٌ» و «بعض الحیوان لیس بإنسانٍ».

و عموم و خصوص من وجه، آن است که هر یک صادق آید بر دیگری جزئیةً، و هیچ یک بر دیگری کلّیةً صادق نیاید. پس مرجع آن به دو موجبهٔ جزئیه و دو سالبهٔ جزئیه است، مثل: «بعض الإنسان أبیض» و «بعض الأبیض إنسانٌ» و «بعض الإنسان لیس بأبیض» و «بعض الأبیض لیس بإنسان».

و از این ظاهر می‌شود که در تساوی اجتماع است و بس بدون افتراق، و در تباین افتراق است بدون اجتماع، و در عموم و خصوص مطلق یک مادّهٔ اجتماع است و یک مادّهٔ افتراق، و در عموم و خصوص من وجه یک مادّهٔ اجتماع است و دو مادّهٔ افتراق. مثلاً در میان انسان و ناطق، تفارق نیست اصلاً؛ و میانهٔ انسان و حجر، اجتماع نیست اصلاً؛ و در میانهٔ انسان و حیوان، یک مادّهٔ اجتماع است که افراد انسان باشد و یک مادّهٔ افتراق؛ یعنی افتراقِ اعمّ که حیوان است از اخصّ که انسان است، مثل فرس؛ و میانهٔ ابیض و انسان یک مادّهٔ اجتماع است که انسان ابیض باشد و یک مادّهٔ افتراق انسان است از ابیض که انسانِ اسود باشد و یک مادهٔ افتراق ابیض است از انسان که ابیضِ غیر انسان باشد.

و بدان که نقیض متساویین نیز متساویان‌اند، مثلاً انسان و ناطق متساوی‌اند، یعنی صادق می‌آید: «کلّ إنسانٍ ناطقٌ» و «کلّ ناطقٍ انسانٌ»، پس می‌باید که لاانسان و لاناطق نیز متساویین باشند؛ یعنی صادق آید: «کلّ لا انسان لاناطق» و «کلّ لاناطق لا انسان». زیرا که اگر مثلاً «لا انسان» صادق آید و «لا ناطق» صادق نیاید، ناطق صادق خواهد آمد. پس لازم می‌آید که ناطق صادق آید بدون انسان. پس «کلّ ناطقٍ انسانٌ» غلط خواهد بود. پس متساویین که انسان و ناطق باشد، متساویین نخواهند بود.

و نقیض متباینین گاهی متباینان‌اند و گاهی اعمّ و اخصّ من وجه:

اوّل: مثل موجود و معدوم که صادق می‌آید: «لا شیء من الموجود بمعدوم» و «لا شیء من المعدوم بموجود» و نیز صادق می‌آید: «لا شیء من اللاموجود بلامعدوم» و لا شیء من اللامعدوم بلا موجود».

و ثانی: مثل انسان و حجر که صادق می‌آید: «لا شیء من الإنسان بحجرٍ» و «لا شیء من الحجر بإنسانٍ» و صادق نمی‌آید: «لا شیء من اللاإنسان بلا حجر» و «لا شیء من اللاحجر بلا إنسان» بل «بعض اللاإنسان لا حجر» و «بعض اللاحجر لاإنسان» و «بعض اللاإنسان لیس بلا حجر» و «بعض اللاحجر لیس بلا إنسان».

و میانهٔ نقیضین اعمّ و اخصّ مطلق نیز عموم و خصوص مطلق است، لیکن بر عکس؛ یعنی نقیضِ اعمّ اخصّ است از نقیضِ اخصّ، مثل حیوان و انسان که صادق می‌آید: «کلّ انسانٍ حیوانٌ» و «بعض الحیوان إنسانٌ» و «بعض الحیوان لیس بإنسانٍ» و صادق نمی‌آید: «بعض الإنسان لیس بحیوانٍ» و نه «کلّ حیوانٍ إنسانٌ».

و در نقیضین بر عکس است؛ یعنی صادق می‌آید: «کلّ لا حیوان لا إنسان» و «بعض اللا إنسان لا حیوان» و «بعض اللاانسان لیس بلا حیوان» و صادق نمی‌آید: «کلّ لا إنسان لا حیوان» و نه «بعض اللاحیوان لیس بلا إنسان».

و میانهٔ نقیضین اعمّ و اخصّ من وجه گاهی عموم و خصوص من وجه است و

گاهی تباین کلّی.

اوّل: مثل انسان و ابیض که صادق می‌آید: « بعض اللاإنسان لا أبیض » و « بعض اللا أبیض لا إنسان » و « بعض اللاإنسان لیس بلا أبیض » و « بعض اللاأبیض لیس بلاإنسان ».

و دوم: مثل لا إنسان و حیوان که صادق می‌آید: « بعض اللاإنسان حیوان » و «بعض الحیوان لاإنسان» و « بعض اللاإنسان لیس بحیوانٍ » و « بعض الحیوان لیس بلاإنسان ».

امّا در میان نقیضین آن ـ که انسان و لا حیوان باشد ـ پس تباین کلّی است. از جهت صدق: « لا شیء من الانسان بلا حیوان » و « لا شیء من اللاحیوان بإنسانٍ ».

و بدان که گاهی اطلاق می‌کنند بر اخصّ لفظ جزئی را و آن را جزئی اضافی می‌نامند، مثل انسان نسبت به حیوان؛ و فرق میانهٔ این معنی و معنی اوّل ـ که آن را حقیقی می‌گویند ـ عموم و خصوص من وجه است. زیرا که هر دو صادق می‌آیند بر زید؛ امّا حقیقی پس از جهت امتناع وقوع شرکت در آن، و امّا اضافی پس از جهت آنکه اخصّ است از انسان؛ و مفارق می‌شود حقیقی از اضافی در مثل حیوان نسبت به جسم نامی. زیرا که جزئی اضافی است نه حقیقی؛ و مفارق می‌شود اضافی از حقیقی در مثل نقطه که شیء نیست اعمّ از او. پس او اخصّ نخواهد بود. پس جزئی اضافی نخواهد بود، بل جزئی حقیقی بود و بس.

و هرگاه نظر کنیم در کلّی از حیثیت افراد دو قسم خواهد بود: متواطی و مشکّک. متواطی آن است که افراد آن متساوی باشند در ماهیت کلّی که بعضی اشدّ یا اولیٰ یا اقدم از دیگری در آن ماهیت نباشد، مثل انسان. زیرا که افراد انسان در انسانیت متساوی‌اند؛ و مشکّک به خلاف آن است، مثل وجود که در واجبْ اقدم است و اشدّ و اولیٰ از وجود ممکنات.

و هرگاه نظر کنیم در کلّی به اعتبار ماهیاتِ افراد، منقسم می‌شود به پنج :

## قسم اوّل

### نوع

و آن کلّی‌ای است که تمام ماهیت افراد خود باشد، و آن افراد متّفقة الحقیقه باشند، و هرگاه سؤال کنند از آن افراد به ماهو، صلاحیت جواب آن داشته باشد. مثل انسان که تمام ماهیت افراد خود است که زید و عمرو و بکر و غیر آنها باشد، و این افراد در حقیقت متّفقند؛ چه حقیقت اینها جز انسان نیست.

و اگر سائلی سؤال کند که «زید ماهو ؟» یا «زید و عمرو و بکر ما هم ؟» انسان در جواب مقول می‌شود.

و گاه اطلاق می‌کنند نوع را بر کلّی که بر او و بر غیر او جنس مقول شود در جواب ما هو، مثل حیوان که مقول می‌شود بر او و بر شجر مثلاً جسم نامی و این را نوع اضافی می‌نامند.

## قسم دوم

### جنس

و آن کلّی‌ای است که جزء ماهیت افراد خود باشد و افراد آن مختلف باشند در حقیقت و تمام مشترک باشد میانهٔ افراد ـ یعنی هیچ کلّی دیگر غیر از آن مشترک نباشد میانهٔ آن افراد مگر جزء آن یا فرد آن ـ و به حیثیتی باشد که هرگاه به «ما هو» از آن افراد سؤال کنند، صلاحیت جواب داشته باشد، مثل حیوان که جزء ماهیات افراد خود است که انسان و فرس و بقر و غیر آن باشد. زیرا که ماهیتِ انسانْ حیوانِ ناطق است و ماهیتِ فرسْ حیوانِ صاهل است و غیر آن از ماهیات، و این افراد مختلفند در ماهیات. زیرا که در ماهیت انسانْ ناطق مأخوذ است و در ماهیت فرسْ صاهل، و همچنین افراد دیگر؛ و هرگاه سائلی سؤال کند که « الإنسان و الفرس و

البقر ما هی؟ » حیوان در جواب مقول می‌شود، و حیوانْ تمام مشترک است میانهٔ این افراد. زیرا که مشترکی دیگر میانهٔ آنها نیست غیر از جسم نامی و جسم و امثال آن از کلّیاتی که جزء حیوان‌اند.

و بدان که هرگاه نظر کنیم در جنس نسبت به ماهیتی از ماهیات، افراد آن منقسم می‌شود به دو قسم: قریب و بعید.

قریب آن است که مقول شود بر آن ماهیت و جمیع ماهیاتی که مشارک آن است در حقیقت آن جنس، مثل حیوان نسبت به انسان که مقول می‌شود بر انسان و هر چه مشارک آن است در حیوانیت در جواب ماهو.

و بعید جنسی است که مقول شود بر آن ماهیت و بعض مشارکات آن دون بعضی، مثل جسم نامی نسبت به إنسان. زیرا که هرگاه سائل سؤال کند که « الإنسان و الشجر ما هما؟ » جسم نامی در جواب مقول می‌شود، به خلاف آنکه سؤال کند از انسان و فرس. زیرا که در جواب آن حیوان متعیّن است.

## قسم سوم

### فصل

و آن کلّی‌ای است که جزء ماهیت افراد خود باشد و مقول شود در جواب « أیّ شیءٍ هو فی ذاته؟ » خواه افراد آن متّفق باشند، مثل ناطق نسبت به زید و عمرو و غیر آن از افراد انسان. زیرا که ماهیتِ انسانْ حیوان ناطق است، و هرگاه سؤال کنند از زید و عمرو مثلاً به «أیّ شیءٍ هو فی ذاته؟» ناطق در جواب مقول خواهد شد؛ و خواه مختلف باشند، مثل حسّاس نسبت به انسان و فرس و غیر آن از افراد حیوان که ماهیتِ حیوانْ جسمِ نامیِ حسّاسِ متحرّک بالإراده است، و هرگاه سؤال کنند از ایشان مثلاً به « أیّ شیءٍ هو فی ذاته؟ » حسّاس مقول خواهد شد در جواب.

و فصل نیز بر دو قسم است: قریب و بعید.

قریب آن است که متمیّز سازد نوعی را از مشارکات آن در جنس قریب، مثل ناطق که متمیّز می‌سازد انسان را از مشارکات آن در حیوانیت.

و بعید آن است که متمیّز سازد نوعی را از مشارکات آن در جنس بعید، مثل حسّاس نسبت به انسان. زیرا که انسان را ممیَّز می‌سازد از مشارکات آن در جسم نامی بودن که جسم بعید است.

و بدان که فصل را دو نسبت است:

یکی نسبت تقویم به آن نوع که آن را متمیّز می‌سازد از مشارکات آن.

و دیگر نسبت تقسیم به آن جنس که نوع را از مشارکات در آن جنس متمیّز می‌سازد.

مثلاً ناطقْ مقوّمِ انسان است؛ یعنی جزء قوام و ماهیت او است. زیراکه ماهیت او حیوان ناطق است؛ و مقسِّم حیوان است؛ یعنی از برای حیوان قسمی حاصل می‌سازد که آن حیوان ناطق باشد.

و بدان که مقوّمِ عالی مقوّمِ سافل است. زیرا که مقوّمِ عالی جزءِ عالی است، و عالی جزء سافل است، و جزءِ جزءِ شیء جزء آن شیء است. مثلاً حسّاس جزء حیوان است و حیوان جزء انسان، پس حسّاس نیز جزء انسان خواهدبود؛ و لیکن بر عکس نیست که هر مقوّمِ سافلی مقوّمِ عالی باشد. زیرا که ناطقْ مقوّمِ انسان است و مقوّمِ حیوان نیست.

و امّا مقسّم پس حکم آن بر عکس است؛ یعنی مقسّمِ سافل مقسّمِ عالی است و مقسّمِ عالی مقسّمِ سافل نیست.

امّا اوّل، پس از جهت آنکه هر قسمی که حاصل می‌شود از برای سافل، قسم عالی نیز خواهد بود. زیراکه سافلْ قسمِ عالی است و قسمِ قسمِ شیء قسمِ آن شیء است.

و امّا ثانی، پس از جهت آنکه حسّاس، مقسّمِ حیوان است و مقسّمِ انسان نیست.

## قسم چهارم

### خاصّه

و آن کلّی‌ای است که خارج باشد از ماهیات افراد خود و موجود نشود در غیر آن افراد و مقول شود در جواب «أیّ شیءٍ هو فی عرضه؟» مثل ضاحک نسبت به زید و عمرو و بکر و غیر آن از افراد انسان که خارج است از ماهیات این افراد و موجود نمی شود مگر در این افراد، و هرگاه سؤال کنند که «زید أیّ شیءٍ هو فی عرضه؟» ضاحک در جوابْ مقول می‌شود.

و خاصّه نظر به افراد حقیقت نوعی بر دو قسم است: شامله و غیر شامله.

شامله آن است که خاصّهٔ جمیع افراد آن [ حقیقتِ ] نوعی باشد، مثل قبول قسمت از برای افراد مقدار.

و غیر شامله به خلاف آن است، مثل ضاحک بالفعل از برای افراد انسان.

و نظر به غیر آن نوع کرده نیز بر دو قسمت: مطلقه و مضافه.

مطلقه آن است که خاصّهٔ افراد آن نوع باشد نسبت به جمیع ماعدای او؛ یعنی در هیچ فردی غیر از افراد آن نوع متحقّق نشود.

و مضافه آن است که خاصّه باشد نسبت به بعض افراد دیگر دون بعضی.

اوّل مثل ضاحک که در هیچ فردی غیر از افراد انسان حاصل نمی‌شود، و دوم مثل ماشی که در شجر و حجر و امثال آن حاصل نمی‌شود و در فرس و بقر غیر آن متحقّق می‌شود.

## قسم پنجم

### عرض تمام

و آن کلّی‌ای است که خارج باشد از ماهیت افراد خود و مقول نشود در جواب

« أیّ شیءٍ هو فی عرضه؟ » از جهت عدم اختصاص آن به مسئولٌ عنه، مثل ماشی نسبت به افراد انسان که خارج است از ماهیات زید و عمرو و غیر آن، و هرگاه سؤال کنند که « زید أیّ شیءٍ هو فی عرضه؟ » ماشی در جوابْ مقول نمی‌شود.

و هر یک از خاصّه و عرض عامّ بر دو قسم است: لازم و مفارق. لازم آن است که انفکاک آن از معروض خود محال باشد، به حیثیتی که توان استدلال کرد به انتفای لازم بر انتفای ملزوم؛ و مفارق به خلاف آن است.

و لازم بر سه قسم است :

اوّل: لازم ماهیت، و آن لازمی است که انفکاک آن از ماهیت معروض من حیث هی هی با قطع نظر از وجود کرده محال باشد، مثل زوجیت اثنین.

دوم: لازم وجود خارجی، و آن لازمی است که در وجود خارجی محال باشد انفکاک آن از معروض، مثل حرارت نار.

سوم: لازم وجود ذهنی، و آن لازمی‌است که محال باشد انفکاک آن از معروض در ذهن، مثل بصر در تصوّر عمی.

و مفارق سه قسم است :

اوّل: آنکه دائمی باشد از برای معروض خود و اگر چه جایز باشد انفکاک او از آن.

و دوم: آنکه زایل شود و سریع الزوال باشد، مثل حمرت خجل.

و سوم: آنکه بطیء الزوال باشد، مثل شباب.

## تنبیـه

### [ در اقسام مفهوم ]

معلوم شد از تقاسیم سابقه که مفهوم بر هفتاد و یک قسم است :

اوّل جزئی، دوم نوع متواطی، سوم نوع مشکّک، چهارم جنس قریب متواطی، پنجم جنس قریب مشکّک، ششم جنس بعید متواطی، هفتم جنس بعید مشکّک، هشتم فصل قریب متواطی، نهم فصل قریب مشکّک، دهم فصل بعید متواطی، یازدهم فصل بعید مشکّک.

دوازدهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ لازمِ ذاتِ متواطی، سیزدهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجیِ متواطی، چهاردهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنیِ متواطی، پانزدهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ متواطی، شانزدهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزّوال متواطی، هفدهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ مفارقهٔ بطیئة الزوال متواطی، هجدهم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ ذاتِ متواطی، نوزدهم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجیِ متواطی، بیستم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنی متواطی.

بیست و یکم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ متواطی، بیست و دوم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال متواطی، بیست و سوم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ بطیئة الزوال متواطی، بیست و چهارم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ لازمِ ذاتِ متواطی، بیست و پنجم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجیِ متواطی، بیست و ششم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنیِ متواطی، بیست و هفتم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ متواطی، بیست و هشتم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال متواطی، بیست و نهم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ مفارقهٔ بطیئة الزوال متواطی، سی ام خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ لازم ذات متواطی.

سی و یکم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ لازم وجود خارجی متواطی، سی و دوم خاصّه مضافهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجود ذهنیِ متواطی، سی و سوم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ متواطی، سی و چهارم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال متواطی، سی و پنجم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ بطیئة الزوال متواطی،

سی و ششم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ لازمِ ذاتِ مشکّک، سی و هفتم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجی مشکّک، سی و هشتم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنیِ مشکّک، سی و نهم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ مشکّک، چهلم خاصّهٔ مطلقهٔ شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال مشکّک.

چهل و یکم خاصّه مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ ذاتِ مشکّک، چهل و دوم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجیِ مشکّک، چهل و سوم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنیِ خارجیِ مشکّک، چهل و چهارم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنیِ مشکّک، چهل و پنجم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ مشکّک، چهل و ششم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال مشکّک، چهل و هفتم خاصّهٔ مطلقهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ بطیئة الزوال مشکّک، چهل و هشتم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ لازمِ ذاتِ مشکّک، چهل و نهم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجیِ مشکّک، پنجاهم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنیِ مشکّک.

پنجاه و یکم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ مشکّک، پنجاه و دوم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال مشکّک، پنجاه و سوم خاصّهٔ مضافهٔ شاملهٔ بطیئة الزوال مشکّک، پنجاه و چهارم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ لازمِ ذاتِ مشکّک، پنجاه و پنجم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ خارجیِ مشکّک، پنجاه و ششم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ لازمِ وجودِ ذهنی مشکّک، پنجاه و هفتم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ دائمهٔ مشکّک، پنجاه و هشتم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ سریعة الزوال مشکّک، پنجاه و نهم خاصّهٔ مضافهٔ غیر شاملهٔ مفارقهٔ بطیئة الزوال مشکّک.

شصتم عرض عامِّ لازمِ ذاتِ متواطی، شصت و یکم عرض عامٍّ لازمِ ذاتِ مشکّک، شصت و دوم عرض عامٍّ لازمِ وجودِ خارجیِ متواطی، شصت و سوم عرض عامٍّ لازمِ وجودِ خارجیِ مشکّک، شصت و چهارم عرض عامٍّ لازمِ وجودِ ذهنیِ متواطی، شصت و پنجم عرض عامٍّ لازمِ وجودِ ذهنیِ مشکّک، شصت و

ششم عرضِ عامِّ مفارقِ دائمِ متواطی، شصت و هفتم عرض عامِّ مفارقِ دائمِ مشکّک، شصت و هشتم عرض عامّ مفارق سریع الزوال متواطی، شصت و نهم عرض عامٍّ مفارقِ سریع الزوال مشکّک، هفتادم عرض عامِّ مفارقِ بطیء الزوال متواطی، هفتاد و یکم عرض عامّ مفارق بطیء الزوال مشکّک.

## فایده

### [ در اقسام سه‌گانهٔ اعتبارات ماهیت ]

بدان که هر کلّی سه اعتبار دارد در ذهن: بشرط شیء و بشرط لا شیء و لا بشرط شیء.

بشرط شیء یعنی به شرط تقیّد قیدی از قیود که داخل در ماهیت آن کلّی نباشد؛ و بشرط لا شیء یعنی به شرط عدم تقیّد آن به قیدی از قیود خارجه؛ و لا بشرط شیء یعنی اعتبار کنند آن ماهیت را «مِن حیث هو» با قطع نظر از تقیّد آن و عدم تقیّد آن. پس بشرط شیء عین افراد است، و بشرط لا شیء جزء است، و لا بشرط شیء محمول است بر افراد خود. مثلاً حیوان بشرط نطقْ عینِ انسان است، و حیوان بشرط عدم نطقْ جزء ماهیت انسان است، و لا بشرط ناطق و غیر آن از فصول دیگر محمول می‌شود بر انسان.

## مقصد دوم

### در معرِّف و اقسام آن

بدان که معرِّفِ شیء قولی است که موجب تصوّر آن شیء بکُنهه باشد یا ممیِّز آن باشد از جمیع ماعدای آن.

و معرِّف بر دو قسم است : اوّل حدّ، و آن معرّفی است که در او امری عرضی مأخوذ نباشد؛ و دوم رسم، و آن به خلاف آن است.

و هر یک تامّ می‌باشد و ناقص. تامّ آن است که مأخوذ شود با جنس قریب، مثل حیوان ناطق و حیوان ضاحک و ناقص به خلاف آن است، مثل جسم ناطق و ناطق و جسم ضاحک و ضاحک.

و شرط معرِّف آن است که اعرف از معرَّف باشد؛ و اعمّ از او و اخصّ از او نباشد مگر در شرح اسم که آن را تعریف لفظی می‌نامند که تعریف به اعمّ در این صورت جایز است.

و قومی رفته‌اند به اینکه تعریف شیء ممکن نیست. زیرا که :

اگر معرِّف نفس معرَّف باشد، لازم می‌آید تعریف شیء به نفس، و این مستلزم دور محال است.

و اگر جزء معرَّف باشد، لازم می‌آید که آن جزء، معرِّفِ نفس خود باشد. زیرا که معرِّفِ کلّ است و معرِّفِ کلّ معرِّفِ جمیع اجزا است. زیرا که کلّ بعینه جمع اجزا است، و این جزء نیز داخل است در آن اجزا، پس معرِّف خود خواهد بود.

و اگر خارج از معرَّف باشد، پس اگر خاصّهٔ آن معرّف نیست، پس صلاحیت تعریف نداشته خواهد بود. زیرا که مفید تصور او بکُنهه نیست و ممیّز او از جمیع ما عدای او نیست. پس خاصّه[1] خواهد بود لیکن انتقال از آن خاصّه بـه آن مـعرّف خاصّ ممکن نیست مگر وقتی که علم به اختصاص باشد، و عـلم بـه اخـتصاص ممکن نیست. زیرا که مستدعی تصوّر جمیع مفهومات است. از جهت آنکـه اگـر جمیع متصوّر بشود، ممتاز نمی‌شود مختصٌّ به از غیر آن و علم به جمیع مفهومات ممتنع است. زیرا که مفهوم غیر متناهی است.

---

۱. اصل : خواصّه.

و این مذهب ضعیف است، و دلیل آن مدخول است.

امّا اوّلاً : پس از جهت آنکه جایز است که معرِّف عین معرَّف باشد از یک وجه و غیر معرَّف باشد از وجه دیگر.

و امّا ثانیاً : پس از جهت آنکه جایز است که معرِّف جزء معرَّف باشد و لازم نمی‌آید آنچه لازم آورده بود از لزوم دور. زیرا که کلّ مغایر تمام اجزاء است. پس لازم نمی‌آید از تعریف کلّ، تعریف اجزای آن.

## مقصد سوم

### در بیان قضایا

و آن مشتمل است بر دو فصل :

## فصل اوّل

### در بیان قضیه و اقسام آن

بدان که قضیه قولی است که صلاحیت اتّصاف به صدق و کذب داشته باشد و آن بر دو قسم است : حملیه و شرطیه.

حملیه آن است که منحلّ به دو قضیه نشود؛ و شرطیه آن است که منحلّ به دو قضیه شود. اوّل مثل « زید قائم » و دوم مثل « إن کانت الشمس طالعةً کان النهارُ موجوداً ».

و هریک از حملیه و شرطیه دو جزء دارد. پس جزء اوّل از حملیه را موضوع گویند و جزء دوم را محمول؛ و جزء اوّل شرطیه را مقدّم گویند و جزء دوم را تالی. مثلاً در « زید قائم » زید موضوع است و قائم محمول است، و در «إن کانت الشمس

طالعةً فالنهار موجود »، « إن كانت الشمسُ طالعةً » مقدّم است و « النهار موجود » تالی.

و حملیه را جزئی دیگر هست که آن را رابطه می‌نامند و آن لفظی است دالّ بر ارتباط محمول به موضوع.

و رابطه بر دو قسم است: وجودیه و غیر وجودیه. وجودیه آن است که دلالت کند بر وجود شیءای از برای شیءای دیگر، مثل « زید کائن قائماً »، و غیر وجودیه بر خلاف آن است، مثل « زید هو قائم »؛ و به عبارت دیگر منقسم می‌شود به زمانیه و غیر زمانیه؛ زمانیه آن است که فعل باشد، مثل « زید کان قائماً » و غیر زمانیه آن است که اسم باشد، مثل « زید هو قائم » و « زید کائن قائماً ».

و شرطیه را نیز جزئی دیگر هست که آن را ادات شرط می‌گویند، مثل: «إن» و «ف» و غیر آن.

و قضیهٔ حملیه نظر به ارتباط جزئین او یا ثنائیه است یا ثلاثیه؛ و نیز یا موجبه است یا سالبه.

ثنائیه آن است که رابطه در او مذکور نباشد، مثل « زید قائم »، و ثلاثیه آن است که رابطه در او مذکور باشد، مثل « زید هو قائم ». و موجبه آن است که ارتباط در آن، ارتباط ثبوت محمول از برای موضوع باشد؛ و سالبه آن است که ارتباط در آن ارتباط عدم محمول از موضوع باشد؛ اوّل مثل «زید قائم »، دوم « مثل زید لیس بقائم ».

و حملیه نظر به موضوع کرده منقسم می‌شود به چهار قسم :

اوّل: شخصیه، و آن آن است که موضوع آن جزئی[1] حقیقی باشد، مثل « زید انسان ».

دوم: طبیعیه، و آن آن است که موضوع آن کلّی باشد «من حیث هو کلّی» با قطع

---

۱. اصل : جزء.

نظر از افراد او کرده، مثل « الإنسان نوع ».

سوم: مهمله، و آن آن است که موضوع آن کلّی باشد از حیثیت افراد لیکن بیان نشده باشد کمّیت آن افراد، مثل « الإنسان کاتب ».

چهارم: محصوره، و آن آن است که موضوع آن کلّی باشد از حیثیت افراد و بیان کمّیت افراد شده باشد، مثل « کلّ إنسان حیوان » و « بعض الحیوان إنسان »؛ و آن لفظ را که بیان کمّیت افراد می‌کند «سور قضیه» می‌نامند.

و از این اقسام اربعه، محصوره معتبر است در علوم متداوله و بس.

و قضیهٔ محصوره نظر به کمّ و کیف بر چهار قسم است: موجبهٔ کلّیه، مثل « کلّ إنسان حیوان»؛ سالبهٔ کلّیه، مثل « لا شیء من الإنسان بحجرٍ»؛ موجبهٔ جزئیه، مثل «بعض الحیوان إنسان»؛ سالبهٔ جزئیه، مثل « بعض الحیوان لیس بإنسانٍ ».

و قضیه به اعتبار حرف سلب بر دو قسم است: معدوله و محصّله. معدوله آن است که حرف سلبْ جزء موضوع آن یا محمول آن شده باشد، و محصّله به خلاف آن است. پس معدوله سه قسم است: معدولة الموضوع، مثل «اللا إنسان جماد » و معدولة المحمول، مثل « الإنسان لا جماد » و معدولة الطرفین، مثل « اللا إنسان لاعالم ».

و قضیه نظر به کیفیت نسبت محمول به موضوع بر دو قسم است: موجّهه و غیر موجّهه، موجّهه آن است که در آن لفظی باشد که دلالت کند بر کیفیت نسبت محمول به موضوع، مثل ضرورةً و دائماً و غیر آن.

و موجّهه بر دو قسم است: بسیطه و مرکّبه.

مرکّبه آن است که یک قضیه مرکّب باشد از دو قضیه : یکی موجبه و دیگری سالبه، لکن احدهما مستقلّ باشد و دیگری مستقلّ نباشد.

و بسیطه بر شش قسم است: ضروریهٔ مطلقه، و دائمهٔ مطلقه، و مشروطهٔ عامّه، و عرفیّهٔ عامّه، و مطلقهٔ عامّه، و ممکنهٔ عامّه.

ضروریهٔ مطلقه قضیه‌ای است که کیفیت نسبت در آن ضرورت محمول از برای موضوع باشد؛ یعنی محال باشد انفکاک محمول از موضوع، مثل «كلّ إنسانٍ حيوان بالضرورة »، یعنی حیوانیتْ ضروری انسان است به حیثیتی که محال است انفکاک حیوانیت از انسان.

و دائمهٔ مطلقه آن است که محمولْ دائمی باشد از برای موضوع؛ یعنی منفکّ نشود از او، و اگر چه جایز باشد انفکاک آن از او، مثل « الفلك متحرّك دائماً». زیراکه حرکت دائمی فلک است، لیکن ممکن الإنفکاک از فلک هست.

و مشروطهٔ عامّه آن است که محمولْ ضروری موضوع باشد به شرط وصف عنوانی؛ یعنی وصف موضوع، مثل «كلّ كاتبٍ متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً».

و عرفیهٔ عامّه آن است که محمولْ دائمی موضوع باشد به شرط وصف عنوانی، مثل « كلّ كاتبٍ متحرّك الأصابع دائماً مادام كاتباً ».

و مطلقهٔ عامّه آن است که محمولْ فعلی باشد از برای موضوع؛ یعنی موجود شود از برای او بالفعل؛ یعنی در یکی از ازمنهٔ ثلاثهٔ ماضی و حال و استقبال، مثل «كلّ إنسانٍ متنفّس بالفعل».

و ممکنهٔ عامّه آن است که نقیضِ محمولْ ضروری موضوع نباشد، خواه محمول ضروری باشد و خواه نه، مثل « كلّ إنسانٍ كاتبٌ بالإمكان العامّ ».

و مرکّبه هفت قسم است: مشروطهٔ خاصّه، و عرفیهٔ خاصّه، و وجودیهٔ لادائمه، و وجودیهٔ لا ضروریه، و ممکنهٔ خاصّه، و وقتیه، و منتشره.

مشروطهٔ خاصّه، مشروطهٔ عامّه است با قید لا دائماً، و لا دائماً عبارت از مطلقهٔ عامّه است که مخالف اصل باشد در ایجاب و سلب، مثل «كلّ كاتبٍ متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً»، یعنی « لا شيء من الكاتب بمتحرّك الأصابع بالفعل ».

و عرفیهٔ خاصّه، عرفیهٔ عامّه است با قید لا دوام، مثل «کلّ کاتبٍ متحرّک الأصابع بالدوام مادام کاتباً لا دائماً».

و وجودیهٔ لا دائمه، مطلقهٔ عامّه است با قید لا دوام، مثل «کلّ إنسانٍ متنفّسٌ بالفعل لا دائماً».

و وجودیهٔ لا ضروریه، مطلقهٔ عامّه است با قید لا بالضرورة، مثل «کلّ إنسانٍ متنفّسٌ بالفعل لا بالضرورة».

و ممکنهٔ خاصّه آن است که ضدّ محمول و نفس آن هیچ کدام ضروری موضوع نباشند، مثل «کلّ إنسانٍ کاتبٌ بالامکان الخاصّ».

و وقتیه آن است که ثبوت محمول از برای موضوعْ موقّت به وقتی خاصّ باشد با قید لا دوام، مثل «القمر منخسفٌ وقت حیلولة الأرض بینه و بین الشمس أیضاً لا دائماً».

و منتشره آن است که ثبوت محمول از برای موضوع در یک وقتی منتشر غیر معیّن از اوقات باشد، مثل «کلّ إنسانٍ متحرّک بالضرورة وقتاً مّا».

## ذنابه

معلوم شد که اقسام قضیهٔ حملیه هزار و سیصد است: اوّل شخصیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ محصّلهٔ ضروریه، دوم طبیعیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ محصّلهٔ ضروریه، سوم مهملهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ محصّلهٔ ضروریه، چهارم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه، پنجم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه، ششم شخصیهٔ سالبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه، هفتم طبیعیهٔ سالبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه، هشتم مهملهٔ سالبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه، نهم محصورهٔ کلّیهٔ سالبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه، دهم محصورهٔ جزئیهٔ سالبهٔ ثلاثیهٔ محصّلهٔ ضروریه.

یازدهم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، دوازدهم طبیعیهٔ ثنائیهٔ موجبهٔ محصّلهٔ ضروریه، سیزدهم مهملهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، چهاردهم محصورهٔ کلّیه موجبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، پانزدهم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، شانزدهم شخصیهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، هفدهم طبیعیهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، هجدهم مهملهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، نوزدهم محصورهٔ کلّیهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه، بیستم محصورهٔ جزئیهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ محصّلهٔ ضروریه.

بیست و یکم شخصیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، بیست و دوم طبیعیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، بیست و سوم مهملهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، بیست و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، بیست و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، بیست و ششم شخصیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه، بیست و هفتم طبیعیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه، بیست و هشتم مهملهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه، بیست و نهم محصورهٔ کلّیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه، سی‌ام محصورهٔ جزئیه ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه.

سی و یکم شخصیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة الطرفین ضروریه، سی و دوم طبیعیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، سی و سوم مهملهٔ محصورهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، سی و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، سی و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، سی و ششم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، سی و هفتم طبیعیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، سی و هشتم موجبهٔ مهملهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، سی و نهم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، چهلم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه.

چهل و یکم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، چهل و دوم طبیعیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، چهل و سوم مهملهٔ ثنائیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه، چهل و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، چهل و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، چهل و ششم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، چهل و هفتم طبیعیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، چهل و هشتم مهملهٔ ثنائیهٔ موجبهٔ معدولة الطرفین ضروریه، چهل و نهم محصورهٔ کلّیهٔ ثنائیهٔ موجبهٔ معدولة الطرفین ضروریه، پنجاهم محصورهٔ جزئیهٔ ثنائیهٔ موجبهٔ معدولة الطرفین ضروریه.

پنجاه و یکم شخصیهٔ ثلاثیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، پنجاه و دوم طبیعیهٔ ثلاثیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، پنجاه و سوم مهملهٔ ثلاثیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، پنجاه و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ ثلاثیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، پنجاه و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ ثلاثیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، پنجاه و ششم شخصیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة المحمول ضروریه، پنجاه و هفتم طبیعیهٔ ثلاثیهٔ موجبهٔ معدولة المحمول ضروریه، پنجاه و هشتم مهملهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة المحمول ضروریه، پنجاه و نهم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة المحمول ضروریه، شصتم محصورهٔ جزئیهٔ ثلاثیهٔ معدولة المحمول ضروریه.

شصت و یکم شخصیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، شصت و دوم طبیعیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، شصت و سوم مهملهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، شصت و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، شصت و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثلاثیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، شصت و ششم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، شصت و هفتم طبیعیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، شصت و نهم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هفتادم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ

معدولة الموضوع ضروريه.

هفتاد و یکم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، هفتاد و دوم طبیعیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، هفتاد و سوم مهملهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، هفتاد و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، هفتاد و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة المحمول ضروریه، هفتاد و ششم شخصیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، هفتاد و هفتم طبیعیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، هفتاد و هشتم مهملهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، هفتاد و نهم محصورهٔ کلّیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه، هشتادم محصورهٔ جزئیهٔ موجبهٔ ثنائیهٔ معدولة الطرفین ضروریه.

هشتاد و یکم شخصیهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و دوم طبیعیهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و سوم مهملهٔ سالبهٔ ثنائیهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و ششم شخصیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و هفتم طبیعیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و هشتم مهملهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، هشتاد و نهم محصورهٔ کلّیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه، نودم محصورهٔ جزئیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الموضوع ضروریه.

نود و یکم شخصیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة المحمول ضروریه، نود و دوم طبیعیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة المحمول ضروریه، نود و سوم مهملهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة المحمول ضروریه، نود و چهارم محصورهٔ کلّیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة المحمول ضروریه، نود و پنجم محصورهٔ جزئیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة المحمول ضروریه، نود و ششم شخصیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الطرفین ضروریه، نود و هفتم طبیعیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الطرفین ضروریه، نود و هشتم مهملهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الطرفین ضروریه،

نود و نهم محصورهٔ کلّیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الطرفین ضروریه، صدم محصورهٔ جزئیهٔ ثنائیهٔ سالبهٔ معدولة الطرفین ضروریه.

و هرگاه قضیهٔ ضروریه منقسم به صد قسم شود، پس موجبات باقیه نیز هر یک منقسم به صد قسم خواهد بود، پس مجموع اقسام حملیه هزار و سیصد قسم است، چنانچه گفته شد.

## قضیهٔ شرطیه

قضیهٔ شرطیه پس بر دو قسم است: متّصله و منفصله. متّصله آن است که حکم در آن به لزوم تالی از برای مقدّم یا سلب آن لزوم شده باشد؛ و منفصله آن است که در آن حکم به تنافی مقدّمتین شده باشد[1].

و متّصله بر دو قسم است: لزومیه و اتّفاقیه. لزومیه آن است که لزوم میانهٔ مقدّمتین ناشی شده باشد از ذات آن دو مقدّمه، و اتّفاقیه آن است که میانهٔ ذاتین لزوم نباشد لیکن متّفق شده باشد اجتماع هر دو. اوّل مثل «کلّماکانت العلّة موجودةً کان المعلول موجوداً» و «لیس کلّما کانت الشمس طالعةً کان اللیل موجوداً»، دوم مثل «کلّما کان الإنسان ناطقاً کان الحمارناهقاً» و «لیس کلّما کان الفرس صاهلاً کان الطیر ناهقاً».

و منفصله نیز بر دو قسم است: عنادیه و اتّفاقیه. عنادیه آن است که تنافی مقدمتین از ذات مقدّمتین ناشی شده باشد، و اتّفاقیه خلاف آن است.

و هر یک از این دو قسم بر سه قسم است: حقیقیه و مانعة الجمع و مانعة الخلوّ.

حقیقیه آن است که تنافی در صدق و کذب هر دو باشد؛ یعنی طرفین مجتمع نشوند و مرتفع نشوند، بلکه واجب باشد وجود احدهما بدون دیگر مثل «العدد إمّا

---

۱. اصل: منفصله آن است که حکم در آن متنافی مقدّمتین شده باشد.

زوج أو فرد » زیراکه محال است زوجیت و فردیت یک عدد، و نیز محال است عدم زوجیت و فردیت هر دو در یک عدد.

و مانعة الجمع آن است که اجتماع محال باشد دون ارتفاع، مثل « زید إمّا کاتب أو ساکن». زیراکه سکون با کتابت مجتمع نمی‌شود از جهت لزوم تحرّک اصابعِ کاتب، و امّا ارتفاع هر دو، پس جایز است، مثل غیر کاتب متحرّک.

و مانعة الخلوّ آن است که ارتفاع هر دو محال باشد دون اجتماع، مثل « زید إمّا فی البحر و إمّا أن لا یغرق ».

و شرطیه نظر به اوقات و اوضاع مقدّم کرده بر سه قسم است: شخصیه و مهمله و محصوره. پس اگر وقت لزوم مشخّص باشد « شخصیه » و اگر مبهم باشد « مهمله » و اگر جمیع یا بعض باشد «محصوره».

و نظر به مقدّمتین کرده نُه ضرب است :

اوّل: مرکّب از دو حملیه، مثل « کلّما کانت الشمس طالعةً کان النهار موجوداً ».

دوم: مرکّب از دو متّصله، مثل « کلّما کان إن کانت الشمس طالعةً کان النهار موجوداً کان إن کان النهار موجوداً کان العالم مضیئاً ».

سوم: از منفصلین، مثل « کلّما کان إمّا العدد زوج أو فرد کان العدد إمّا منقسماً بمتساویین أو مختلفین ».

چهارم: از مقدّم حملیه و تالی متّصله، مثل « کلّما کانت الشمس طالعةً فإن کان النهار موجوداً کان العالم مضیئاً ».

پنجم: از مقدّم حملیه و تالی منفصله، مثل « کلّما کانت الشمس طالعةً فإمّا أن یکون النهار موجوداً أو یکون اللیل مستنیراً ».

ششم: از مقدّم متّصله وتالی منفصله، مثل « کلّما کان إن کان العدد زوجاً کان منقسماً بمتساویین کان إمّا زوجاً أو فرداً ».

هفتم: از مقدّم متّصله وتالی حملیه، مثل « إن کان کلّما کانت الشمس طالعةً کان

النهار موجوداً كان العالم مضيئاً ».

هشتم: از مقدّم منفصله و تالی حملیه، مثل « إن كان العدد إمّا زوجاً أو فرداً كان منقسماً إلی قسمين ».

نهم: از مقدّم منفصله و تالی متّصله، مثل « إن كان العدد إمّا زوجاً و إمّا فرداً كان كلّما [كان] زوجاً كان لافرداً ».

و شرطیه به اعتبار صدق و کذب مقدّمتین منقسم می‌شود به هفت قسم :

اوّل: آنکه هر دو صادق باشند.

دوم: آنکه هر دو کاذب باشند.

سوم: آنکه هر دو مجهول الصدق و الکذب باشند.

چهارم: آنکه مقدّم کاذب باشد و تالی صادق.

پنجم: آنکه مقدّم کاذب باشد و تالی مجهول.

ششم: آنکه مقدّم مجهول باشد و تالی صادق.

هفتم: آنکه مقدّم مجهول باشد و تالی کاذب.

و امّا صدق مقدّم و کذب یا جهل تالی پس جایز نیست. زیرا که تالی لازمِ مقدّم است و ممتنع است صدق ملزوم و کذب لازم، بل صدق لازم متعیّن است.

و از جملهٔ مذکوره معلوم می‌شود که شرطیه منقسم می‌شود به چهار هزار و سی و دو قسم. زیرا که اوّلی منقسم می‌شود به متّصله و منفصله، و هر یک از اینها به دو قسم لزومیه و اتّفاقیه یا عنادیه و اتّفاقیه، مجموع چهار قسم شد؛ و هر یک از دو قسم منفصله سه قسم است: حقیقیه و مانعة الجمع و مانعة الخلوّ، مجموع هشت شد، و هر یک از این هشت قسم منقسم می‌شود به چهار قسم: شخصیه و مهمله و محصورهٔ کلّیه و محصورهٔ جزئیه، مجموع سی و دو قسم شد، و هریک از این سی و دو قسم منقسم می‌شود به نُه قسم که به اعتبار حملیت و انفصال مقدّمتین حاصل شده بود، مجموع دویست و هشتاد و هشت شد.

و هر یک از این اقسام منقسم می‌شود به هفت قسم که حاصل شده بود به اعتبار صدق و کذب مقدّمتین، مجموع دو هزار و شانزده قسم شد، و هریک از این اقسام موجبه می‌باشد و سالبه می‌باشد، پس مجموع چهار هزار و سی و دو قسم شد، و هو المطلوب.

# فصل دوم

## در احکام قضیه

و آن مشتمل است بر چهار مقاله:

### مقالهٔ اولیٰ

### در تضادّ قضایا

بدان که تضادّ بودن دو شیء است به حیثیتی که ممتنع الاجتماع باشند لیکن جایز باشد ارتفاع هر دو، مثل «کلّ إنسان حیوان»، و «لاشیء من إلانسان بحیوانٍ». زیرا که محال است اجتماع حیوانیت جمیع انسان و عدم حیوانیت جمیع، لیکن جایز است ارتفاع هردو، به اینکه بعضی از افراد آن حیوان باشد و بعضی نباشد.

### مقالهٔ دوم

### در تناقض قضایا

بدان که تناقض بودن دو شیء است به حیثیتی که اجتماع و ارتفاع هر دو محال باشد، مثل حیوانیت کلّ انسان و عدم حیوانیت بعضی؛ و رسم کرده‌اند تناقض قضایا را به بودن دو قضیه به حیثیتی که لازم آید از صدق اِحداهما کذب دیگری.

و بدان که تناقض دو قضیه محتاج است به هشت شرط، چنانچه شاعر گفته :

درتناقض هشت وحدت شرط دان　　وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه جزء و کلّ　　قوّت و فعل است، در آخر زمان

شرط اوّل : آن است که موضوعِ هر دو یکی باشد. زیرا که میانهٔ « زید قائم » و « عمرو لیس بقائمٍ » تناقض نیست.

دوم : آنکه محمول هردو یکی باشد؛ از جهت عدم تناقض « زید قائم » و « زید لیس بقاعدٍ ».

سوم : آنکه اگر ثبوت محمول از برای موضوع در اِحدی القضیتین مقیّد به مکانی باشد، ثبوت محمول از برای موضوع در قضیهٔ دیگر نیز مقیّد باشد به آن مکان؛ از جهت عدم تناقض میانهٔ «زید قائم فی الدار» و « زید لیس بقائمٍ فی السوق ».

چهارم : آنکه اگر ثبوت محمول از برای موضوع در اِحداهما مقیّد به زمانی باشد، ثبوت محمول از برای موضوع در قضیهٔ دیگر نیز مقیّد به آن زمان باشد؛ از جهت عدم تناقض « زید قائم الآن » [ و ] « زید لیس بقائمٍ غداً ».

پنجم : آنکه اگر ثبوت محمول از برای موضوع در اِحداهما بالفعل باشد، در دیگری نیز بالفعل باشد؛ و اگر در اِحداهما بالقوّه باشد در دیگری نیز بالقوّة باشد؛ از جهت عدم تناقض میانهٔ « زید کاتب بالقوّة » و « زید لیس بکاتبٍ بالفعل ».

ششم : آنکه اگر مراد از موضوع اِحداهما کلّ آن باشد، مراد از دیگری نیز کلّ باشد؛ و اگر جزء باشد، در دیگری نیز همان جزء باشد؛ از جهت عدم تناقض میانهٔ «زید شعره أسود» و « زید لیس کلّه أسود ».

هفتم : آنکه اگر اِحداهما مشروط باشد به شرطی، دیگری نیز مشروط به همان شرط باشد؛ از جهت عدم تناقض میانهٔ « زید مکرمٌ بشرط المجیء » و « زید لیس بمکرمٍ بشرط عدم المجیء ».

هشتم: آنکه اگر محمول در اِحداهما مضاف به شیء باشد، در دیگری نیز باشد؛ از جهت عدم تناقض میانهٔ «زید ابو عمرو» و «زید لیس بأبی خالد».

## تتمّـه

بدان که نقیض موجبهٔ کلّیه، سالبهٔ جزئیه است؛ و نقیض موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ کلّیه است؛ و نقیض سالبهٔ کلّیه، موجبهٔ جزئیه است؛ و نقیض سالبهٔ جزئیه، موجبهٔ کلّیه است؛ و نقیض ضروریهٔ مطلقه، ممکنهٔ عامّه است؛ و نقیض دائـمهٔ مـطلقه، مطلقهٔ عامّه است؛ و نقیض مشروطهٔ عامّه، حینیهٔ ممکنه است؛ و حینیهٔ مـمکنه قضیه‌ای است که مقیّد باشد ثبوت محمول آن از برای موضوع آن به حین معیّن و به امکان عامّ، مثل «کلّ کاتبٍ متحرّکُ الأصابع بالإمکان حین هو کاتب»؛ و نقیض عرفیهٔ عامّه، حینیهٔ مطلقه است؛ و آن قضیه‌ای است که حکم در آن به فعلیت نسبت در حین معیّن شده باشد؛ و نقیض مطلقهٔ عامّه، دائمهٔ مطلقه است؛ و نقیض ممکنهٔ عامّه، ضروریهٔ مطلقه است.

و نقیض قضیهٔ مرکّبهٔ کلّیه، قضیه‌ای است مردّد میانهٔ نقیضین جزئیّین آن. مثلاً نقیض مشروطهٔ خاصّه، نقیض مرکّب است از مشروطهٔ عامّه که آن حینیهٔ مـمکنه است، و نقیض مطلقهٔ عامّه است که آن مفهوم لادوام است و نقیض آن دائمهٔ مطلقه است، مثلاً نقیض[1] «کلّ کاتبٍ متحرّکُ الأصابع بالضرورة مادام کاتباً لا دائماً» این چنین است: إمّا بعض الکاتب لیس بمتحرّک الأصابع حین هو کاتب بالإمکان و إمّا بعض الکاتب متحرّک الأصابع دائماً».

و نقیض مرکّبهٔ جزئیه، آن است که مردّد باشد میانهٔ نقیضین نظر به کلّ افراد کرده. مثلاً «بعض الکاتب متحرّکُ الأصابع[2] مادام کاتباً لا دائماً»، نقیض آن ایـن چـنین

۱. اصل: ـ نقیض. ۲. اصل: بالألف.

است: « إمّا کلّ کاتبٍ لیس بمتحرّکٍ حین هو کاتب و إمّا کلّ کاتبٍ متحرّک دائماً ».

## مقالهٔ سوم

## در عکس مستوی

و آن تبدیل قضیه است به حیثیتی که موضوع آن محمول شود و محمول آن موضوع، یا مقدّم آن تالی شود و تالی آن مقدّم؛ و مخالفتی در کیف نشود؛ و شرط است که اگر قضیهٔ اولیٰ صادق باشد، قضیهٔ ثانیه نیز صادق باشد.

و عکس موجبه ـ خواه کلّیه باشد و خواه جزئیهٔ ـ موجبهٔ جزئیه است؛ و موجبهٔ ضروریه و دائمه و مشروطهٔ عامّه و عرفیهٔ عامّه منعکس می‌شوند به حینیهٔ مطلقه؛ و مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه منعکس می‌شوند به حینیهٔ مطلقهٔ لا دائمه، وجودیهٔ لا دائمه و وجودیهٔ لا ضروریه و مطلقهٔ عامّه منعکس می‌شوند به مطلقهٔ عامّه؛ و امّا ممکنهٔ عامّه و ممکنهٔ خاصّه پس عکس ندارند.

و امّا سالبهٔ کلّیه، پس منعکس می‌شود به سالبهٔ کلّیه.

و از موجّهات شش قضیهٔ سالبه منعکس می‌شوند و هفت دیگر منعکس نمی‌شوند. پس ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه منعکس می‌شوند به دائمهٔ مطلقه.

و بعضی گفته‌اند که ضروریهٔ مطلقه منعکس می‌شود به ضروریهٔ مطلقه، و مشروطهٔ عامّه و عرفیهٔ عامّه منعکس می‌شوند به عرفیهٔ عامّه.

و بعضی گفته‌اند که عکس مشروطهٔ عامّه، مشروطهٔ عامّه است؛ و مشروطهٔ خاصّهٔ و عرفیهٔ خاصّه منعکس می‌شوند به عرفیهٔ عامّهٔ مقیّدهٔ به «لا دائماً فی البعض».

و أمّا مطلقهٔ عامّه و وقتیه و منتشره و وجودیهٔ لا دائمه و وجودیهٔ لا ضروریه و ممکنهٔ خاصّه و ممکنهٔ عامّه پس منعکس نمی‌شوند أصلاً.

و امّا سالبهٔ جزئیه، پس منعکس نمی‌شود مگر مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه که منعکس می‌شوند به عرفیهٔ خاصّه.

## مقالهٔ چهارم

## در عکس نقیض

و آن بنابر مذهب قدما آن است که نقیض هر دو جزء قضیه را اخذ کنند و تبدیل کنند به حیثیتی که نقیضِ موضوعْ محمول شود و نقیضِ محمولْ موضوع، و ایجاب و[1] سلب باقی باشند، و اگر اصل صادق باشد عکس نیز صادق باشد. مثلاً عکس نقیض «الإنسان حیوان»، «اللاحیوان لاإنسان» است.

و متأخّرون تعریف کرده‌اند عکس نقیض را به اینکه نقیض محمول را موضوع گردانند و عین موضوع را محمول، به ابقای صدق دون کیف که اگر اصل موجبه باشد، عکس سالبه باشد؛ و اگر اصل سالبه باشد، عکس موجبه باشد. مثلاً عکس «اللاانسان حیوان»، «اللاحیوان لیس بإنسانٍ» است.

موجبهٔ کلّیه منعکس می‌شود به عکس نقیض به سوی موجبهٔ کلّیه، و شش قضیه از موجّهات منعکس می‌شوند و هفت دیگر نمی‌شوند.

و بالجمله حکم موجبات در این عکس، حکم سوالب است در عکس مستوی؛ و حکم سوالب در این عکس حکم موجبات است در عکس مستوی؛ مگر در هفت قضیهٔ سالبه که مختلفٌ فیه است در این عکس : مشروطهٔ عامّه و عرفیهٔ عامّه و ممکنهٔ عامّه و ممکنهٔ خاصّه و ضروریه و دائمه و مطلقهٔ عامّه. پس بعضی رفته‌اند که غیر ممکنتین منعکس می‌شود به مطلقهٔ عامّه و ممکنتین به ممکنهٔ عامّه؛ و بعضی رفته‌اند به اینکه این قضایا منعکس نمی‌شوند.

---

۱. اصل: ایجابات.

## مقصد چهارم

### در قیاس

و آن قولی است مرکّب از دو قضیه یا زیاده که لازم آید از ترتیب آنها قولی دیگر که آن را نتیجه می‌نامند؛ و آن قول دیگر یا در قول اوّل مذکور است بعینه یا بعض آن مذکور است، یا هیچ کدام مذکور نیستند. پس اگر آن بعینه یا نقیض آن مذکور باشد در قول اوّل، قیاس را قیاس استثنائی می‌نامند و الاّ اقترانی.

اوّل بر چهار قسم است :

اوّل : آنکه نتیجه غیر مقدّم باشد.

دوم : آنکه نتیجه عین تالی باشد.

سوم : آنکه نتیجه نقیض مقدّم باشد.

چهارم آنکه نتیجه نقیض تالی باشد.

پس قضیهٔ متّصله دو نتیجه دارد:

اوّل : عین تالی، و آن در وقتی است که استثنا کنند عین مقدّم را، مثل «کلّما کانت الشمس طالعةً کان النهار موجوداً، لکن الشمس طالعة» پس نتیجه می‌دهد که «النهار موجود».

دوم : نقیض مقدّم، و آن در وقتی است که استثنا کنند نقیض تالی را، مثل «کلّما کانت الشمس طالعةً کان النهار موجوداً لکن[1] النهار لیس بموجودٍ»، نتیجه می‌دهد که «الشمس لیس بطالعةٍ».

و منفصلهٔ حقیقیه چهار نتیجه دارد :

اوّل[2] : عین مقدّم، و آن در وقتی است که استثنا کنند نقیض تالی را، مثل «هذا العدد إمّا زوج و إمّا فرد، لکنّه لیس بفردٍ؛ فهو زوج».

---

۱. اصل : لامن. ۲. اصل: و اوّل.

دوم : نقیض مقدّم، و آن در وقتی است که استثنا کنند عین تالی را، مثل « هذا إمّا زوج أو فرد، لکنّه فرد؛ فلیس بزوجٍ ».

سوم : عین تالی، و آن در وقتی است که استثنا کنند نقیض مقدّم را، مثل «هذا إمّا زوج أو فرد، لکنّه لیس بزوجٍ؛ فهو فرد ».

چهارم : نقیض تالی، و آن در وقتی است که استثنا کنند عین مقدّم را، مثل « هذا إمّا زوج أو فرد لکنّه زوج؛ فلیس بفردٍ ».

و منفصلۀ مانعة الجمع دو نتیجه دارد:

اوّل : نقیض مقدّم، و آن در وقتی است که استثنا کنند عین تالی را، مثل « هذا إمّا أسود أو أبیض، لکنّه أبیض؛ فلیس بأسود ».

دوم : نقیض تالی، و آن در وقتی است که استثنا کنند عین مقدّم را، مثل « هذا إمّا أسود أو أبیض لکنّه أسود؛ فلیس بأبیض ».

و منفصلۀ مانعة الخلوّ نیز دو نتیجه دارد:

اوّل : عین مقدّم، و آن در وقتی است که استثنا کنند نقیض تالی را، مثل « زید إمّا فی البحر و إمّا أن لایغرق لکنّه یغرق؛ فهو فی البحر ».

دوم : عین تالی، و آن در وقتی است که استثنا کنند نقیض مقدّم را، مثل « زید إمّا فی البحر و إمّا أن لایغرق لکنّه لیس فی البحر؛ فلایغرق ».

و امّا قیاس اقترانی، پس مشتمل است بر دو مقدّمه : یکی صغریٰ و دیگری کبریٰ. صغریٰ مقدّمه‌ای است که مشتمل باشد بر موضوع نتیجه، و کبریٰ مقدّمه‌ای است که مشتمل باشد بر محمول آن؛ و در هر دو یک لفظی دیگر هست مکرّر که آن را حدّ وسط می‌نامند.

پس اگر حدّ وسط محمول صغریٰ و موضوع کبریٰ واقع شود، آن را شکل اوّل می‌نامند؛ و اگر محمول صغریٰ و کبریٰ هر دو واقع شود، آن را شکل دوم می‌نامند؛ و اگر موضوع هر دو واقع شود، آن را شکل سوم می‌نامند؛ و اگر موضوع صغریٰ و

محمول کبریٰ واقع شود، آن را شکل چهارم می‌نامند، چنانچه شاعر گفته :

اوسط اگر حمل یافت در بر صغریٰ و باز
وضع به کبریٰ گرفت شکل نخستین شمار
حمل به هر دو دوم وضع به هردو سوم
رابع اشکال را عکس نخستین بدار

و هر یک از این اشکال اربعه شروطی و ضروبی چند دارد، شروط و ضروب هر یک را در یک فصلی خواهیم آورد.

## فصل اوّل

### در احوال شکل اوّل

بدان که شکل اوّل نتیجه نمی‌دهد مگر وقتی که اصغر در آن مندرج باشد در تحت اوسط؛ یعنی اخصّ باشد یا مساوی تا حکم بر اوسط، حکم بر اصغر نیز باشد؛ و هر گاه اثبات کنند اکبر را از برای اوسط، ثابت شود از برای اصغر نیز.

و به این سبب سه شرط کرده‌اند در این شکل :

اوّل : ایجاب صغریٰ. زیرا که اگر صغریٰ سالبه باشد، اصغر مندرج نخواهد بود در اوسط، بلکه سلب اندراج خواهد بود.

دوم کلّیت کبریٰ. زیرا که اگر [کبریٰ] جزئیه باشد، لازم می‌آید که اکبر ثابت شده باشد از برای بعض افراد اوسط، و احتمال دارد که آن بعضْ غیر اصغر باشد. پس لازم نمی‌آید حکم بر اصغر به اکبر. پس نتیجه نمی‌دهد. مثلاً هرگاه گفته شود : «کلّ إنسانٍ حیوان و بعض الحیوان فرس»، نتیجه نخواهد داد که: «بعض الإنسان فرس» یا «کلّ انسانٍ فرس». زیرا که آن بعضی از حیوان که فرس است، غیر انسان است.

سوم : فعلیت صغریٰ؛ یعنی شرط است که صغریٰ ممکنه نباشد. زیرا که اگر ممکنه باشد، اصغر مندرج نخواهد شد در اوسطی که محکومٌ علیه اکبر واقع شده. زیرا که اوسط در کبریٰ موضوع است و موضوع به معنی فعلیت است. مثلاً «کلّ إنسان حیوان» یعنی «کلّ إنسان بالفعل حیوان» و اصغر مندرج است در اوسط به سبیل امکان. پس محکومٌ علیه اکبر نمی‌شود.

**تتمّـه**

بدان که اقسام اوّلیهٔ جمیع اشکال نظر به حصر صغریٰ و کبریٰ کرده شانزده است :

اوّل : آنکه هر دو مقدّمه موجبهٔ کلّیه باشند، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان و کلّ حیوانٍ جسم».

دوم : آنکه هر دو سالبهٔ کلّیه باشند، مثل «لا شیء من الإنسان بحجرٍ و لا شیء من الحجر بشجرٍ».

سوم : آنکه هر دو موجبهٔ جزئیه باشند، مثل «بعض الحیوان إنسان و بعض الإنسان کاتب».

چهارم : آنکه هر دو سالبهٔ جزئیه باشند، مثل «بعض الحیوان لیس بإنسانٍ و بعض إلانسان لیس بکاتبٍ».

پنجم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان و لا شیء من الحیوان بحجرٍ».

ششم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه، مثل «بعض الحیوان إنسان و کلّ إنسانٍ ناطق».

هفتم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ موجبهٔ جزئیه، مثل «کلّ انسان

حیوان و بعض الحیوان فرس ».

هشتم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیهٔ باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل « بعض الحیوان إنسان و بعض الإنسان لیس بکاتبٍ ».

نهم : آنکه صغریٰ سالبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل « لا شیء من الإنسان بحجرٍ و لا شیء من الحجر بفرسٍ ».

دهم : آنکه صغریٰ سالبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل « بعض الإنسان لیس بحجرٍ و لا شیء من الحجر بفرس ».

یازدهم : آنکه صغریٰ سالبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ جزئیه، مثل « بعض الإنسان لیس بحجرٍ و بعض الحجر جماد ».

دوازدهم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل « کلّ إنسان حیوان و بعض الإنسان لیس بفرسٍ ».

سیزدهم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل « بعض الحیوان إنسان و بعض الإنسان لیس بکاتبٍ ».

چهاردهم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل « بعض الحیوان إنسان و لا شیء من الإنسان بحجرٍ ».

پانزدهم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل « کلّ إنسان حیوان و بعض الحیوان لیس بفرسٍ ».

شانزدهم : آنکه صغریٰ سالبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه، مثل « بعض الحیوان لیس بإنسانٍ و کلّ إنسان ناطق ».

و نسبت [ به ] دو شرط اوّل، دوازده قسم از این اقسام ساقط می‌شود و باقی می‌ماند چهار قسم دیگر:

اوّل : آنکه هر دو موجبهٔ کلّیه باشند.

دوم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه.

سوم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبری موجبهٔ کلّیه.

چهارم : آنکه صغری موجبهٔ جزئیهٔ باشد و کبری سالبهٔ کلّیه.

و نتایج جمیع، تابع اخسّ المقدّمتین است؛ یعنی تابع سالبه است و تابع جزئیه. زیرا که سالبه اخسّ است از موجبه؛ چه موجبه وجودی است و سالبه عدمی؛ و کلّی اضبط و انفع است از جزئی.

پس نتیجهٔ ضرب اوّل، موجبهٔ کلّیه است؛ مثلاً نتیجهٔ « کلّ إنسانٍ حیوان و کلّ حیوان جسم »، « کلّ انسانٍ جسم» است؛ و نتیجهٔ ضرب دوم، سالبهٔ کلّیه است. مثلاً نتیجهٔ «کلّ انسانٍ حیوان و لا شیء من الحیوان بحجرٍ »، «لا شیء من الإنسان بحجرٍ» است؛ و نتیجهٔ ضرب سوم، موجبهٔ جزئیه است. مثلاً نتیجهٔ « بعض الحیوان إنسان و کلّ إنسانٍ ناطق »، « بعض الحیوان ناطق » است؛ و نتیجهٔ ضرب چهارم، سالبهٔ جزئیه است. مثلاً نتیجهٔ « بعض الحیوان إنسان و لا شیء من الإنسان بفرسٍ »، «بعض الحیوان لیس بفرسٍ » است.[1]

---

۱. اصل : + و هرگاه نظر کنیم در جهات.

در احکام شکل دوم

بدان که انتاج این شکل مشروط است به چهار شرط :

اوّل : آنکه صغریٰ و کبریٰ مختلف باشند در کیف؛ یعنی یکی موجبه باشند و دیگری سالبه. زیرا که چون حدّ وسط محمول واقع شده است در صغریٰ و کبریٰ، صدو شصت و نُه قسم حاصل می‌شود. چه قضایای موجبه، مجموع سیزده قسم است؛ ضرب می‌کنیم در دو قسم صغریٰ و کبریٰ، عدد مذکور حاصل می‌شود؛ و به سبب شرط سوم، صغرای ممکنهٔ عامّه و ممکنهٔ خاصّه بیرون می‌رود. پس بیست و شش قسم از این اقسام ساقط می‌شود. زیرا که این دو قسم را وقتی که ضرب کنیم در سیزده قسم کبریٰ، عدد مذکور حاصل می‌شود.

و شرط است در حدّ نتیجهٔ این شکل به حسب جهت که اگر در صغریٰ ضرورتی یا لادوامی یا لاضرورتی باشد که در کبریٰ نباشد، در نتیجه حذف کنند؛ یعنی اعتبار نکنند؛ و اگر کبریٰ مشروطهٔ عامّه یا عرفیهٔ عامّه یا مشروطهٔ خاصّه یا عرفیهٔ خاصّه باشد، نتیجه موافق صغریٰ باشد، و إلّا موافق کبریٰ باشد؛ و اگر لا دوام یا لا ضرورت در کبریٰ باشد، اعتبار کنند.

# فصل دوم

## در احکام شکل دوم

بدان که انتاج این شکل مشروط است به چهار شرط :

اوّل : آنکه صغریٰ و کبریٰ مختلف باشند در کیف؛ یعنی یکی موجبه باشد و دیگری سالبه. زیرا که چون حدّ وسط محمول واقع شده‌است در هر دو مقدّمه، اصغر و اکبر هردو موضوع خواهند بود؛ و لازم نمی‌آید از ثبوت اوسط از برای اکبر، ثبوت اکبر از برای اصغر. چه جایز است که دو شیء متباین، موضوع یک محمول شوند. مثلاً هرگاه گفته شود : «کلّ إنسان حیوان وکلّ فرس حیوان » لازم نمی‌آید که «کلّ إنسان ـ یا بعض الإنسان ـ فرس»، بلکه هر یک از انسان و فرس محکومٌ علیه به حیوان است.

دوم : آنکه کبریٰ کلّیه باشد. زیراکه اگر جزئیه باشد، احتمال دارد که بعض اکبر، غیر اصغر باشد. مثلاً هرگاه گفته شود : « کلّ انسانٍ حیوان و بعض الحجر لیس بحیوانٍ » نتیجه نمی‌دهد: « لا شیء من الإنسان بحجرٍ. » چه جایز است که آن بعضی از حجر که حیوان نیست، غیر انسان باشد و حجری که انسان است، حیوان باشد؛ به خلاف اینکه گفته شود : « و لا شیء من الحجر بحیوانٍ ».

سوم: آنکه صغریٰ یا قضیهٔ ضروریه باشد یا دائمه یا کبریٰ ضروریه یا دائمه یا مشروطهٔ عامّه یا عرفیهٔ عامّه یا مشروطهٔ خاصّه یا عرفیهٔ خاصّه باشد. زیرا که اگر هیچ یک از این دو امر متحقّق نباشد، صغریٰ یکی از قضایای یازده‌گانهٔ باقیه غیر از ضروریه و دائمه خواهد بود و کبریٰ یکی از قضایای هفتگانهٔ باقیه غیر از آن شش مذکوره.

و اخصّ اَشکالی که مرکّب شود از این صغریات و این کبریات شکلی است که صغرای آن مشروطهٔ خاصّه یا وقتیه باشد و کبرای آن وقتیه، و این چنین شکلی

نتیجه نمی‌دهد، از جهت وقوع اختلاف در صدق و کذب.

مثلاً هر گاه گفته شود: «کلّ کاتبٍ متحرّک الأصابع بالضرورة مادام کاتباً لا دائماً، و لا شیء من الإنسان بمتحرّک الأصابع وقت النوم» نتیجهٔ آن که «لا شیء من الکاتب بإنسانٍ» باشد، کاذب است.

و هر گاه بدل «لا شیء من الإنسان»، «لا شیء من الصامت» گفته شود، نتیجه که «لا شیء من الإنسان بصامتٍ» باشد، صادق است.

و همچنین هر گاه گفته شود: «لا شیء من المنخسف بمضیءٍ بالضرورة وقت الحیلولة، و کلّ قمرٍ مضیء بالضرورة وقت التربیع» نتیجه که «لا شیء من المنخسف بقمرٍ» باشد، کاذب است.

و اگر بدل کنند کبریٰ را به «کلّ شمس مضیئة وقت الطلوع»، نتیجه که «لا شیء من المنخسف بشمسٍ» باشد، صادق است؛ و هرگاه اخصّ نتیجه ندهد، اعمّ به طریق اولیٰ نخواهد داد.

و شرط چهارم آن است که صغرای ممکنه مستعمل نشود مگر با کبرای ضروریه یا مشروطهٔ عامّه یا مشروطهٔ خاصّه، و کبرای ممکنه مستعمل نشود مگر با صغرای ضروریه. زیراکه اگر کبریٰ با غیر آن قضایای ثلاث مستعمل شود یا مستعمل خواهد شد با وقتیه یا با منتشره یا با وجودیهٔ لا دائمه یا با وجودیهٔ لا ضروریه یا با ممکنهٔ عامّه یا با ممکنهٔ خاصّه یا با مطلقهٔ عامّه یا با دائمهٔ مطلقه یا با عرفیهٔ عامّه یا با عرفیهٔ خاصّه.

و هفت اوّل ساقط شد به شرط سوم، باقی ماند سه احتمال اخیر؛ و هیچ یک نتیجه نمی‌دهد. زیرا که اخصّ از آنها اجتماع دائمهٔ مطلقه است، و این احتمال موجب انتاج نیست. زیراکه موجب اختلاف است. چه هرگاه گفته شود: «کلّ رومی أسود بالإمکان و لا شیء من الیونانی بأسود دائماً» نتیجهٔ آن که «لا شیء من الرومی بیونانی» باشد، کاذب است؛ و اگر بدل کبریٰ «لا شیء من الترکی بأسود دائماً» گفته

شود، نتیجهٔ آن صادق است، و هرگاه اخصّ منتج نباشد، اعمّ نیز منتج نخواهد بود.

و اگر کبرای ممکنه مستعمل شود با غیر صغرای ضروریه، خالی نخواهد بود از دو حال : یا با غیر دائمه مستعمل خواهد شد یا با دائمه؛ و اوّل باطل است؛ چه معلوم شد از شرط سوم که یکی از این دو امر واجب است : یا صدق دوام بر صغریٰ یا بودن کبریٰ یکی از این شش قضیه : ضروریه و دائمه و مشروطهٔ عامّه و خاصّه و عرفیهٔ عامّه و خاصّه، و در این مقام هیچ یک از این دو امر متحقّق نیست. پس انتاج متصوّر نمی‌شود

باقی ماند احتمال دوم که استعمال با صغرای دائمه باشد و آن موجب انتاج نیست، بل موجب عُقم است؛ چه هرگاه گفته شود : «کلّ رومی أبیض دائماً، و لا شیء من الیونانی بأبیض بالإمکان» نتیجهٔ آن که «لا شیء من الرومی بیونانی» باشد، کاذب است؛ و هرگاه گفته شود بدل کبریٰ : «و لا شیء من الترکی بأبیض بالإمکان» نتیجه که «لا شیء من الرومی بترکی» باشد، صادق است.

## تکمله

بدان که ضروب محتمله در این شکل به حسب کمّ و کیف و جهت، بعینه ضروب شکل اوّل است؛ و ضروب صحیحه به حسب کمّ و کیف نیز موافق است باضروب شکل اوّل؛ یعنی چهار است :

اوّل : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان و لا شیء من الحجر بحیوانٍ».

دوم : آنکه صغریٰ سالبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه. مثل «لا شیء من الحجر بحیوانٍ و کلّ إنسان حیوان».

سوم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل «بعض الحیوان

إنسان و لا شیء من الحجر بإنسانٍ ».

چهارم : آنکه صغریٰ سالبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه ، مثل « بعض الحیوان لیس بإنسانٍ و کلّ ناطق إنسان ».

و نتیجه در این شکل نیز تابع اخسّ المقدّمتین است. پس نتیجهٔ ضرب اوّل و دوم، سالبهٔ کلّیه است، مثل «لا شیء من الإنسان بحجرٍ و لا شیء من الحجر بإنسانٍ»؛ و نتیجهٔ ضرب سوم و چهارم، سالبهٔ جزئیه است، مثل « بعض الحیوان لیس بحجرٍ و بعض الحیوان لیس بإنسانٍ ».

و ضروب منتجه به حسب جهت، هشتاد و چهار است. زیرا که به شرط سوم، هفتاد و هفت ضرب ساقط می‌شود؛ چه یازده قسم صغریٰ که آن غیر ضروریه و دائمه باشد با هفت قسم کبریٰ که آن وقتیه و منتشره و وجودیهٔ لا دائمه و وجودیهٔ لا ضروریه و ممکنهٔ عامّه و ممکنهٔ خاصّه و مطلقهٔ عامّه باشد، ساقط می‌شود؛ و هرگاه هفت را بر یازده ضرب کنیم، هفتاد و هفت می‌شود، چنانچه گفته شد؛ باقی ماند نود و دو قسم؛ هشت قسم دیگر به شرط چهارم ساقط می‌شود: ممکنهٔ عامّه و خاصّه صغریٰ با سه قسم کبریٰ : دائمه و عرفیهٔ عامّه و خاصّه، و ممکنهٔ عامّه و خاصّهٔ کبری با صغرای دائمه. باقی ماند هشتاد و چهار قسم، چنانچه مذکور شد.

و نتیجهٔ او به حسب جهت تابع مقدّمه‌ای است که صادق آید بر او دوام ذاتی، خواه صغریٰ باشد و خواه کبریٰ؛ و اگر مقدّمه این چنین نباشد، تابع صغریٰ است با[1] حذف لا دوام و لا ضرورة.

---

۱. اصل : یا.

# فصل سوم

## در بیان احکام شکل سوم

بدان که انتاج این شکل مشروط است به سه شرط :

اوّل : آنکه صغرای آن موجبه باشد. زیراکه اگر موجبه نباشد، سالبه خواهد بود؛ و سالبه موجب اختلاف است؛ چه هرگاه گفته شود: « لا شیء من الإنسان بفرسٍ و کلّ إنسان حیوان » حقّ « کلّ فرسٍ حیوان » است؛ و هرگاه بدل کنند کبریٰ را به کلّ إنسانٍ ناطق » حقّ « لا شیء من الفرس بناطقٍ » است.

شرط دوم : کلّیت اِحدی المقدّمتین. زیرا که اگر هر دو جزئیه باشند، احتمال دارد که آن بعضی از اوسط که موضوع صغریٰ واقع شده است، غیر آن بعض باشد که موضوع کبریٰ واقع شده؛ مثل « بعض الحیوان إنسان و بعض الحیوان لیس بناطقٍ».

شرط سوم : فعلیت صغریٰ. زیراکه حکم درکبریٰ بر اوسط بالفعل است. پس اگر حکم در صغریٰ بر اوسط بالإمکان باشد، تعدّی نخواهد کرد حکم اکبر به اصغر.

### ذنابه

ضروب محتمله در این شکل به حسب کیف و کمّ و جهت، بعینه ضروب شکل اوّل است؛ و ضروب باقیه صحیحه از محصورات شش است :

اوّل : آنکه هر دو مقدّمه موجبهٔ کلّیه باشند، مثل «کلّ إنسان حیوان و کلّ إنسان ناطق ».

دوم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان، و لا شیء من الإنسان بفرسٍ ».

سوم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه، مثل « بعض الحیوان

إنسان و كلّ حيوانٍ جسم ».

چهارم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل « بعض الحیوان إنسان و لا شیء من الحیوان بشجرٍ ».

پنجم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ موجبهٔ جزئیه، مثل « کلّ إنسانٍ حیوان، و بعض الإنسان کاتب ».

ششم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل « کلّ إنسان حیوان و بعض الإنسان لیس بکاتبٍ ».

و نتیجهٔ این شکل جزئی می‌باشد و بس. پس نتیجهٔ اوّل « بعض الحیوان ناطق » است، و نتیجهٔ دوم « بعض الحیوان لیس بفرسٍ » و نتیجهٔ سوم «بعض الإنسان جسم» و نتیجهٔ چهارم « بعض الإنسان لیس بشجرٍ » و نتیجهٔ پنجم « بعض الحیوان کاتب » و نتیجهٔ ششم « بعض الحیوان لیس بکاتبٍ »، و ضروب باقیه از ضروب محتملهٔ موجّهات، بعینه ضروب شکل اوّل است.

و نتیجهٔ این شکل به حسب جهت، تابع کبریٰ است، اگر کبریٰ غیر از مشروطهٔ عامّه و عرفیهٔ عامّه و مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه باشد؛ و تابع عکس صغریٰ است، اگر کبریٰ یکی از این چهار باشد، لیکن اگر عکس مقیّد به لادوام باشد، حذف باید کرد در نتیجه.

# فصل چهارم

## در شکل چهارم

بدان که انتاج این شکل مشروط است به هفت شرط :

اوّل : آنکه مقدّمتان آن هر دو موجبه باشند یا مختلف در ایجاب و سلب. زیراکه اگر هر دو سالبه باشند، اختلاف حاصل می‌شود. چه هرگاه گفته شود: « لا شیء من

الحیوان بحجرٍ و لا شیء من الشجر بحیوانٍ » حقّ « لا شیء من الحجر بشجرٍ » است، و هرگاه بدل کبریٰ « لا شیء من الحمار بحیوانٍ » گفته شود، حقّ « کلّ حجر جماد » است.

دوم : آنکه اگر هر دو مقدمّه موجبه باشند، صغریٰ کلّیه باشد؛ و اگر مختلف باشند، اِحداهما کلّیه باشد. زیرا که اگر این شرط متحقّق نشود نیز اختلاف حاصل می‌شود، امّا بر تقدیر عدم کلّیت صغری، پس از جهت آنکه هرگاه گفته شود : «بعض الحیوان إنسان و کلّ فرسٍ حیوان» حقّ « لا شیء من الإنسان بفرسٍ » است، و هرگاه گفته شود بدل کبری : « کلّ ناطقٍ حیوان »، حقّ « کلّ إنسانٍ ناطق » است، و امّا بر تقدیر عدم کلّیت اِحداهما، پس از جهت آنکه هرگاه گفته شود : « بعض الحیوان إنسان و بعض الجسم لیس بحیوانٍ » حقّ « کلّ انسان جسم » است، و هرگاه گفته شود بدل کبریٰ : «بعض الحجر لیس بحیوانٍ» حقّ « لا شیء من الإنسان بحجرٍ » خواهد بود.

شرط سوم : آنکه هیچ یک از صغریٰ و کبریٰ ممکنه نباشد که اگر صغریٰ یا کبریٰ ممکنه باشد، اختلاف حاصل خواهد شد :

امّا بنابر اوّل پس از جهت آنکه هرگاه فرض کنیم که مرکوب زید ابداً فرس است، و بگوییم : « کلّ ناهقٍ مرکوبُ زید بالإمکان و کلّ حمارٍ ناهق بالضرورة » حقّ « لا شیء من مرکوب زید بحمارٍ» است، و امّا اگر گفته شود : « کلّ إنسانٍ کاتب بالإمکان و کلّ ضاحکٍ إنسان بالضرورة » حقّ « کلّ کاتبٍ ضاحک » خواهد بود :

و امّا بنابر ثانی که امکان کبریٰ باشد، پس از جهت آنکه اگر فرض کنیم که مرکوب زید همیشه فرس است و بگوییم : « کلّ مرکوبِ زیدٍ فرس بالضرورة و کلّ حمارٍ مرکوبُ زیدٍ بالإمکان » حقّ « لا شیء من الفرس بحمارٍ » است، و اگر بدل کبریٰ : «کلّ صاهلٍ مرکوبُ زیدٍ بالإمکان» بگوییم، حقّ «کلّ فرسٍ صاهل» است.

شرط چهارم : آنکه اگر سالبه مستعمل شود، یکی از این شش قضیه مستعمل

شود : ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و مشروطهٔ عامّه و عرفیهٔ عامّه و مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه؛ چه اگر یکی از هفتگانهٔ باقیه باشد، اختلاف لازم می‌آید، از جهت آنکه اخصّ این قضایای هفتگانه « وقتیه » است و وقتیه ـ خواه صغریٰ واقع شود و خواه کبریٰ ـ موجب اختلاف است.

امّا اگر صغریٰ واقع شود، پس از جهت صدق « لا شیء من القمر بمنخسفٍ بالضرورة وقت التربیع لا دائماً وکلّ ذی محوٍ فهو قمر » حقّ «کلّ منخسفٍ ذو محوٍ » است، و هر گاه گفته شود : « لا شیء من الإنسان بساکن الأصابع وقت الکتابة بالضرورة لا دائماً وکلّ متحرّک الأصابع فهو إنسان » حقّ « لا شیء من ساکن الأصابع متحرّک الأصابع » است.

و امّا اگر کبریٰ واقع شود، پس از جهت صدق « کلّ منخسفٍ فهو ذو محوٍ بالضرورة، و لا شیء من القمر بمنخسفٍ بالضرورة وقت التربیع » حقّ «کلّ ذی محوٍ فهو قمر » است، و هرگاه گفته شود : « کلّ متحرّکٍ بالإرادة حیوان بالضرورة، و لا شیء من الإنسان بمتحرّک بالإرادة وقت النوم لا دائماً » حقّ «بعض الحیوان إنسان» است.

شرط پنجم : آنکه اگر مرکّب باشد این شکل از صغرای سالبهٔ کلّیه و کبرای موجبهٔ کلّیه، صغرای آن دائمهٔ مطلقه باشد یا ضروریهٔ مطلقه و کبرای آن یکی از این قضایای ششگانه باشد : ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و مشروطهٔ عامّه و عرفیهٔ عامّه و مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه. زیراکه اگر صغریٰ غیر ضروریه و غیر دائمه باشد، و از شرط چهارم معلوم شد که وقتیه و منتشره و وجودیهٔ لا دائمه و وجودیهٔ لا ضروریه و ممکنهٔ خاصّه و ممکنهٔ عامّه و مطلقهٔ عامّه نمی‌شود، پس لابدّ یکی از این چهار قضیه خواهد بود : مشروطهٔ عامّه و خاصّه و عرفیهٔ عامّه و خاصّه؛ و کبریٰ اگر یکی از آن شش قضیه نباشد، یکی از هفتگانهٔ باقیه خواهد بود؛ و اخصّ قضایای چهارگانه صغرای مشروطهٔ خاصّه است و اخصّ قضایای هفتگانهٔ کبرای وقتیه

است.

پس اگر آن شرط متحقّق نباشد، اخصّ مرکّبات صحیحه ترکیب از صغرای مشروطهٔ خاصّه و کبرای وقتیه خواهد بود، و این ترکیب نتیجه نمی‌دهد. چه هرگاه گفته شود: « لا شیء من المنخسف بمضیءٍ بالاضاءة القمریة بالضرورة مادام منخسفاً لا دائماً، و کلّ قمرٍ منخسف وقت الحیلولة بالضرورة لا دائماً »، حقّ « کلّ مضیءٍ بالإضاءة القمریة قمر » خواهد بود، و هرگاه گفته شود: « لا شیء من المتحرّک بالإرادة بساکنٍ بالطبع بالضرورة مادام متحرّکاً لا دائماً، وکلّ إنسانٍ متحرّک بالإرادة وقت الکتابة بالضرورة لا دائماً » حقّ « لا شیء من الساکن بالطبع بإنسانٍ » خواهد بود.

شرط ششم: آنکه اگر این شکل متألّف شود از صغرای سالبهٔ جزئیه و کبرای موجبهٔ کلّیه، کبرای آن یکی از این قضایای ششگانه باشد: ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و مشروطهٔ عامّه و خاصّه و عرفیهٔ عامّه و خاصّه. زیرا که اگر هیچ یک از این ششگانه نباشد، یکی از هفتگانهٔ باقیه خواهد بود، و اخصّ آن قضایای هفتگانه «وقتیه» است، و ترکیب صغریٰ با کبرای وقتیه نتیجه نمی‌دهد، بل موجب اختلاف است. چه هرگاه گفته شود: « بعض المتحرّک لیس بإنسانٍ بالضرورة، و کلّ حیوانٍ متحرّک بالضرورة وقت الکتابة لا دائماً»، حقّ «کلّ انسانٍ حیوان » خواهد بود، و اگر بدل کبریٰ « کلّ شجرٍ متحرّک وقت هبوب الریاح » گفته شود، حقّ « لا شیء من الإنسان بشجرٍ » خواهد بود.

شرط هفتم: آنکه اگر صغری سالبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ جزئیه، صغرای آن مشروطهٔ خاصّه باشد یا عرفیهٔ خاصّه، و کبرای آن یکی از این شش قضیه باشد: ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و عرفیهٔ عامّه و خاصّه و مشروطهٔ عامّه و خاصّه. زیرا که اگر این شرط متحقّق نشود، اخصّ تألّفات ممکنه در این شکل تألّف از دو وقتیه خواهد بود، و این تألّفْ موجب اختلاف است. چه هرگاه گفته شود: « بعض

المضیء لیس بمنخسفٍ وقت التربیع بالضرورة لا دائماً، و بعض الکواکب مضیء بالضرورة وقت الطلوع لا دائماً »، حقّ « کلّ منخسفٍ کوکب » خواهد بود، و هرگاه گفته شود : «بعض المتحرّک بالإرادة لیس بساکن الأصابع بالطبع بالضرورة وقت الکتابة لا دائماً، و بعض الإنسان متحرّک بالإرادة وقت الشعور بالضرورة لا دائماً »، حقّ « لا شیء من ساکن الأصابع بالطبع بإنسانٍ » خواهد بود.

## تـذنیب

بدان که ضروب محتمله به حسب کیف و کمّ و جهت در این شکل نیز به عدد ضروب محتمله در اشکال دیگر است.

و امّا ضروب صحیحه به حسب کیف و کمّ پس هشت است:

اوّل : آنکه هر دو مقدّمه موجبهٔ کلّیه باشند، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان، و کلّ ناطقٍ انسان ».

دوم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ موجبهٔ جزئیه، مثل « کلّ إنسانٍ حیوان، و بعض الجسم إنسان ».

سوم : آنکه صغریٰ سالبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه، مثل « لا شیء من الإنسان بحجرٍ، و کلّ کاتب إنسان ».

چهارم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان و لا شیء من الحجر بإنسانٍ ».

پنجم : آنکه صغریٰ موجبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ سالبهٔ کلّیه، مثل « بعض الحیوان إنسان، و لا شیء من الحجر بحیوانٍ ».

ششم : آنکه صغریٰ سالبهٔ جزئیه باشد و کبریٰ موجبهٔ کلّیه، مثل « بعض الحیوان لیس بإنسانٍ، و کلّ فرسٍ حیوان ».

هفتم : آنکه صغریٰ موجبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ سالبهٔ جزئیه، مثل «کلّ إنسانٍ حیوان، و بعض الحجر لیس بإنسانٍ».

هشتم : آنکه صغریٰ سالبهٔ کلّیه باشد و کبریٰ موجبهٔ جزئیه، مثل «لا شیء من الإنسان بحجرٍ، و بعض الحیوان إنسان».

و نتیجهٔ ضرب اوّل، موجبهٔ جزئیه است؛ مثل «بعض الحیوان ناطق» و نتیجهٔ دوم نیز موجبهٔ جزئیه است، مثل «بعض الحیوان جسم» و نتیجه سوم سالبهٔ کلّیه است، مثل «لا شیء من الحجر بکاتبٍ» و نتیجهٔ چهارم، سالبهٔ جزئیه است، مثل «بعض الحیوان لیس بحجرٍ» و نتیجهٔ پنجم نیز سالبهٔ جزئیه است، مثل «بعض الإنسان لیس بحجرٍ» و نتیجهٔ ششم نیز سالبهٔ جزئیه است، مثل «بعض الإنسان لیس بفرسٍ» و نتیجهٔ هفتم نیز سالبهٔ جزئیه است، مثل «بعض الحیوان لیس بحجرٍ» و نتیجهٔ هشتم نیز سالبهٔ جزئیه است، «مثل بعض الحجر لیس بحیوانٍ».

و ضروب صحیحه به حسب جهت نسبت به ضروب هشتگانه، چهارصد است. چه ضروب ضرب اوّل و دوم هر یک یکصد و بیست و یک ضرب است. زیرا که ممکنه در آن مستعمل نمی‌شود. پس یکی از قضایای یازده‌گانهٔ باقیه غیر از ممکنهٔ عامّه و خاصّه خواهد بود، و هرگاه ضرب کنیم یازده قسم صغریٰ را در یازده قسم کبریٰ عدد مذکور حاصل آید.

و ضروب ضرب سوم، چهل و شش است. زیرا که صغرای این ضرب شش احتمال دارد: ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و مشروطهٔ عامّه و خاصّه و عرفیهٔ عامّه و خاصّه؛ و بنابر دو احتمال اوّل، کبریٰ یازده احتمال دارد که قضایای یازده‌گانه غیر از ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه است؛ و بنابر چهار احتمال اخیر، کبریٰ شش احتمال دارد: ضروریهٔ مطلقه و دائمهٔ مطلقه و عرفیهٔ عامّه و مشروطهٔ عامّه و مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه.

پس اوّلاً : دو قسم صغریٰ را بر یازده قسم کبریٰ ضرب کردیم، بیست و دو قسم

حاصل شد.

و ثانیاً: چهار قسم صغریٰ را ضرب کردیم در شش قسم کبریٰ، بیست و چهار قسم حاصل شد. جمع کردیم بیست و دو و بیست و چهار را چهل و شش حاصل شد، چنانچه مذکور شد.

و ضروب هر یک از ضرب چهارم و پنجم، شصت و شش است. چه صغریٰ یازده قسم است و کبریٰ شش قسم ـ چنانچه مذکور شد ـ ضرب کردیم یازده را بر شش، عدد مذکور حاصل شد.

و ضروب هر یک از ضرب ششم و هشتم دوازده است، چه صغریٰ دو قسم است: مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه، و کبریٰ شش قسم مذکور است، و از ضرب دو بر شش دوازده حاصل آید.

و ضروب ضرب سابع، بیست و دو است. چه کبرای آن بر دو قسم است: مشروطهٔ خاصّه و عرفیهٔ خاصّه، و صغرای آن یازده قسم است که آن غیر ممکنهٔ عامّه و خاصّه است، و از ضرب دو در یازده عدد مذکور حاصل شود.

و نتیجهٔ ضرب اوّل و دوم،، عکس صغری است، اگر صغری ضروریه یا دائمه باشدیا تألّف از این شش قضایا شده باشد: ضروریهٔ دائمهٔ، مشروطهٔ عامّه، مشروطهٔ خاصّه، عرفیهٔ عامّه، عرفیهٔ خاصّه؛ یعنی صغرای آن و کبرای آن هر یک یکی از این قضایا باشد؛ و اگر این چنین نباشد، نتیجهٔ آن مطلقهٔ عامّه است.

و نتیجهٔ ضرب سوم، دائمه است، اگر اِحدی المقدّمتین ضروریه یا دائمه باشد و الّا پس عکس صغریٰ است.

و نتیجهٔ ضرب چهارم و پنجم، دائمه است اگر کبریٰ ضروریه یا دائمه باشد و الّا پس عکس صغریٰ است، به شرطی که اگر مشتمل باشد بر لادوام، حذف کنند قید لا دوام را.

و نتیجهٔ ضرب ششم بر وفق نتیجهٔ شکل دوم است؛ و نتیجهٔ ضرب هفتم بر وفق

نتیجهٔ شکل سوم است؛ و نتیجه ضرب هشتم بر وفق نتیجهٔ شکل اوّل است.

## سخن در بیان اقسام مطلق قیاس به اعتبار مادّهٔ آن

بدان که قیاس بر پنج قسم است:

### [قسم] اوّل برهان

و آن قیاسی است که مفید یقین باشد؛ و مادّهٔ این قیاس یقینی خواهد بود؛ و یقینی بر دو قسم است: ضروری و نظری. ضروری آنکه معرفت آن محتاج نباشد به فکری، و نظری آنکه معرفت آن محتاج باشد به فکر.

و ضروری بر شش قسم است:

اوّل: اوّلی؛ و آن، آن است که معرفت آن محتاج به هیچ واسطه نباشد، مثل «الکلّ أعظم من الجزء».

دوم: فطری؛ و آن، آن است که معرفت آن محتاج به واسطه باشد، لیکن آن واسطه منفکّ نشود از او در عقل، مثل «الأربعة زوج» که محتاج است معرفت آن به معرفت اینکه اربعه منقسم می‌شود به دو متساوی؛ و این مقدّمه[1] منفکّ نمی‌شود از تصوّر اربعه.

سوم: مشاهد؛ و آن، آن است که حاکم به آن حسّ باشد ـ خواه حسّ ظاهری و خواه باطنی ـ مثل «الشمس مضیئة» و «لنا جوع».

چهارم: متواتر؛ و آن، آن است که حاکمْ حسّ باشد با عقل، به سبب سماع یک خبر از مخبرین متعدّد، مثل حکم به وجود مکّه.

---

۱. اصل: دو متساوی آن مقدّمه.

پنجم : مجرّب؛ و آن، آن است که معرفت به آن حاصل شود به سبب تکرار مشاهده، مثل حکم به اینکه سقمونیا مسهل صفرا است.

ششم : حدسی؛ و آن، آن است که معرفت به آن حاصل شود به سبب انتقال ذهن دفعةً واحدةً از شیء‌ای به سوی آن، مثل انتقال از اختلاف احوال ضوء قمر بر وفق مسامتات قمر با شمس به اینکه نور قمر مستفاد می‌شود از شمس.

## [قسم دوم جدل]

قسم دوم از اقسام قیاس، قیاس جدلی است؛ و آن قیاسی است که مقصود از آن الزام خصم باشد؛ و مادّهٔ آن بر دو قسم است: مشهورات و مسلّمات.

مشهور آن است که مشهور شده باشد میانهٔ مردم، خواه نزد جمیع مردم عالم باشد ـ مثل حُسن احسان ـ یا نزد طایفهٔ معیّنه باشد ـ مثل استکراه قتل حیوانات نزد اهل هند ـ و مسلّم آن است که مشهور نشده باشد و لیکن مقبول باشد نزد خصم.

## قسم سوم خطابه

و آن قیاسی است مفید ظنّ، و مادّهٔ آن قضایای مقبوله است یا مظنونه.

## قسم چهارم شعر[1]

و آن قیاسی است مفید رغبت یا نفرت نفس از شیء، و مادّهٔ آن قضایای مخیّله است.

۱. اصل : شعری.

### پنجم سفسطه[۱]

و آن قیاسی است مرکّب از قضایای وهمیهٔ غیر صحیحه، و مقصود از آن مغالطهٔ خصم است.

## مقصد پنجم

## در لواحق قیاس

و آن سه دلیل است :

اوّل : قیاس خلف؛ و آن قیاسی است که به او اثبات کنند شیء را به ابطال نقیض آن، چنانچه گفته شود در اثبات حیوانیت انسان : « لولم یکن الإنسان حیواناً لزم منه أن لا یکون جسماً، و هو خلفٌ محالٌ، فهو حیوان ».

دوم : استقرا و آن استدلال بر حال امر کلّی است به پیروی کردن جزئیات آن. پس اگر پیروی جمیع جزئیات شده باشد، آن استقرا مفید یقین خواهد بود، و آن را قیاس مقسّم نیز گویند؛ و اگر پیروی تمام افراد نشده باشد، استقرای ناقص خواهد بود.

سوم : تمثیل؛ و آن استدلال به حال جزئی است بر حال جزئی دیگر از جهت مشارکت هر دو در علّت حکم، مثل استدلال بر حرمت فقّاع به حرمت خمر؛ چه علّتِ حرمتْ اِسکار است، و آن مشترک است میانهٔ خمر و فقّاع.

---

۱. اصل : سفسطی.

# فنّ دوم

## علم طبیعی

و آن چهار مقاله است :

## مقالهٔ اوّل

## جسم

بدان که در این موضع پنج قول است:

اوّل : قول حکما؛ و آن، آن است که جسمْ بسیطِ متّصل واحد حقیقی است و قابل انقسام است اِلی غیر النهایه؛ یعنی تقسیم آن به حدّی منتهی نشود که بعد از آن قابل قسمت نباشد.

دوم : قول جمهور متکلّمین؛ و آن، آن است که جسمْ بسیطِ فی الحقیقه [ و ] متّصل واحد نیست ـ چنانچه حکما گفته‌اند ـ بل مرکّب است از جواهر افراد متناهیه؛ و جوهر فرد ـ و آن را جزء لا یتجزّیٰ نیز گویند ـ جوهری است قابل اشارهٔ حسّیه و غیر قابل قسمت به قسمت به سبیل قطع و نه به سبیل کسر و نه به حسب فرض و نه به حسب وهم.

سوم : مذهب ذیمقراطیس و اتباع آن؛ و آن، آن است که جسمْ بسیط فی‌الحقیقه [ و ] متّصل واحد نیست، بل مرکّب است از اجسام صغار غیر متناهیه که هر یک قابل انقسام هست.

چهارم : مذهب محمّد بن عبدالکریم شهرستانی؛ و آن، آن است که جسمْ بسیط متّصل واحد حقیقی است ـ چنانچه حکما گفته‌اند ـ لیکن قابل قسمت اِلی غیر النهایه نیست، بلکه منتهی می‌شود قسمت او به جزء لا یتجزّیٰ.

پنجم : مذهب نظّام؛ و آن، آن است که جسمْ بسیط مرکّب است از اجزای غیر متجزّیهٔ غیر متناهیه.

و ترجیح یک مذهب از این مذاهب پنجگانه و استدلال برآن و ردّ بـواقـی در غایت اشکال است، حتّیٰ آنکه امام فخر الدین رازی ـ رضی اللّه تعالی عنه ـ در این موضع توقّف کرده، لیکن اظهر و اولیٰ و ارجح قول حکما است؛ و تفصیل دلایل این قول و استدلال بر عدم امکان وجود جوهر فرد ـ چه منفرداً و چه در ضمن جسم ـ و ردّ دلایل قائلین به وجود آن به عنایت الهی در **رسالهٔ جوهر فرد** شده است، و این مختصر گنجایش آن ندارد.

## تفریـــع

بدان که حکما که قائلند به اتّصال حقیقی جسم بسیط دو فرقه شده‌اند، پس :

مشّاؤون که تابع ارسطاطالیس‌اند رفته‌اند به اینکه جسم بسیطْ مرکّب است از دو جوهر: یکی حالّ در دیگری؛ حالّ را صورت گویند و محلّ را هیولی.

و اشراقیّون که تابع افلاطون‌اند ردّ کرده‌اند این قول را و جسم بسیط را اصلاً مرکّب نمی‌دانند.

دلیل طایفهٔ اُولیٰ آن است که جسم متّصل طاری می‌شود بر او انفصال، و انفصال امری است عرضی، و لابدّ است هر امر عرضی را از قابلی؛ یعنی موصوفی و محلّی که قائم شود به آن، و حلول کند در آنْ آن امر عرضی، و قابل شیءْ واجب است وجود آن نزد وجود شیء مقبول تا محلّ مقبول شود. زیرا که عرض بدون محلّ وجود ندارد.

پس قابل انفصالی که طاری می‌شود بر جسم، خالی از چهار احتمال نخواهد بود: یا نفس جسم است یا اتّصال آن یا مقدار آن یا هیولای آن؛ و اوّل باطل است[1]؛ چه نزد طُرُوّ انفصال جمیع معدوم می‌شوند و حادث می‌شود دو جسم دیگر و دو

۱. اصل: باطلند.

اتّصال دیگر و دو مقدار دیگر؛ امّا انعدام اتّصال پس ظاهر است؛ چه مناقض انفصال است؛ و امّا انعدام جسم و مقدار پس از جهت آنکه اتّصالْ مشخِّص هر دو است، و هر گاه مشخِّصْ معدوم شود، ماهیت شخصیه نیز معدوم خواهد شد. باقی مـاند احتمال چهارم که آن، آن است که قابل جوهری باشد نه مـتّصل فـی نـفسه و نـه منفصل فی نفسه و قابل هر دو باشد و در هر دو حالت باقی ماند و هیچ یک از این دو حالت مشخِّص آن نباشد و آن هیولی است، و هیولی فی نفسه متّصل نیست. پس لابدّ است از وجود شیء دیگر که متّصل باشد، و موجب وحـدت جسـم و هیولی و اتّصال هیولی باشد، و آن صورت است.

و آن اشراقیّون پیش چون مدّعای ایشان نفی هیولی است، ایشان را حاجتی به دلیل نیست، بل کافی است ایشان را ردّ دلیل مشّائین؛ و ردّ کرده‌اند به منع انعدام جسم به سبب طُرُوّ انفصال و منع اینکه انفصالْ مشخِّص جسم است، بلکه جسم هرگاه منفصل می‌شود، اتّصال آن زایل می‌شود و بس نه جسم.

و ارجح مذهب اخیر است؛ و اینکه اتّصالْ مشخِّص جسم هست یا نه موقوف است بر تحقیق معنی مشخِّص و اقسام آن، و تحقیق آن در تعالیق حاشیهٔ خیالی بر شرح عقاید نسفی به عنایت الهی شده است، و این مختصر گنجایش آن ندارد.

## مقالهٔ دوم

## در مکان

بدان که هر جسمی را مکانی هست، و ماهیت مکان مختلفٌ فیه است، پس :

مشّاؤون رفته‌اند به اینکه مکانْ سطحِ باطنِ جسمِ حـاوی است، چـون سـطح باطنی کوزه نسبت به آبی که در آن است.

و اشراقیّون گفته‌اند که بُعدی است موجود مجرّد از مادّه.

و متکلّمون گفته‌اند که بُعدی است موهوم.

و حقّ آن است که معتبر در مکان اگر ملاقات به هر جزءای است از اجزای مکان از اجزای متمکّن، مکانْ بُعد مجرّد موجود خواهد بود. چه سطح صلاحیت آن ندارد که اجزای آن مطابق اجزای جسم شود، و اگر معتبر مظروفیت[۱] مجموع جسم متمکّن است بر مجموع مکان را. پس مکانْ سطحِ باطنِ حاوی است ـ چنانچه مشّاؤون گفته‌اند ـ پس حقّ در این مقام توقّف است.

و امّا بودن مکان بُعد موهوم ـ چنانچه متکلّمون گفته‌اند ـ پس بعید است از حقّ. چه مکانْ مشارٌالیه به اشارهٔ حسّیه می‌شود و اشارهٔ حسّیه به امر موهوم ممکن نیست؛ و نیز مکانْ طرفِ حرکت واقع می‌شود و حرکت در امر موهوم ممکن نیست.

و بدان که مکان بر هر تقدیر ممکن نیست که خالی باشد از متمکّن، و از این جهت است که هرگاه قاروره را مصّ[۲] قوی کنند، قاروره بشکند؛ و هرگاه محجمه[۳] را مصّ کنند، پاره‌ای از عضو برآید؛ و هرگاه رشاشهٔ[۴] گلاب[۵] را مصّ قوی کنند و معکوس در گلاب گذارند فوراً گلاب[۶] مرتفع شود در اندرون رشاشه[۷]، چون ارتفاع آب به فوّاره.

و بدان که مکان بر سه قسم است: طبیعی و ارادی و قسری.

مکان طبیعی، آن است که هرگاه جسم مخلّی شود از عوائق و شوائب خارجیه، از آن مکان تعدّی نکند به مکانی دیگر؛ و اگر بیرون آمده باشد از آن مکان به قسر قاسری یا به اراده، عود کند در حین تخلیه بر اقرب طرق.

و مکان ارادی، مکانی است که متمکّن به اراده و اختیار خود درآن مکان متمکّن شده باشد، مثل مرغ در حین پرواز.

---

۱. اصل: مضروفتین.

۲. مکیدن.

۳. شیشهٔ حجامت.

۴. گلابدان. اصل: رشّاشه.

۵. اصل: کلّاب.

۶. اصل: کلّاب.

۷. اصل: رشّاشه.

و مکان قسری، مکانی است که تمکّن متمکّن در آن مکان به سبب قسر قاسری و جبر مجبری باشد، مثل سنگ که در هوا انداخته شود؛ و مکان قسری متحقّق نمی‌شود مگر هرگاه که مقابل آن مکان طبیعی باشد.

و بدان که جسم بسیط از حیثیت مکان طبیعی منقسم می‌شود به چهار قسم:

اوّل خفیف مطلق : و آن، آن است که طبع آن تقاضای مجاورت فلک کند؛ و اگر بیرون رود از آن موضع و بعد از آن مخلّی از عوایق شود، عود به همان موضع کند، و آن نار است.

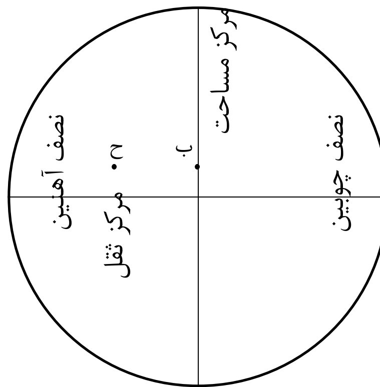
دوم خفیف مضاف : و آن، آن است که اضافه به سایر اجسام غیر از آن خفیف، مطلق خفیف باشد؛ و امّا نسبت به آن جسم پس ثقیل باشد و آن هوا است.

سوم ثقیل مطلق : و آن جسمی است که طبع آن تقاضای مجاورت مرکز عالم کند به حیثیتی که منطبق شود مرکز ثقل آن بر مرکز عالم و آن ارض است، و چون به تقریب ذکر مرکز نقل شده است، پس بیان کنیم معنی آن را.

بدان که هر دایره را و مرکز را مرکزی هست و مرکز بر دو قسم است: مرکز صدق ثقل و مرکز مساحت. مرکز ثقل، نقطه‌ای است در وسط دایره یا کره که ثقل جمیع جوانب آن علی السویّه باشد؛ و مرکز مساحت، نقطه‌ای است در وسط دایره یا کره [ که ] مساحت جمیع جوانب علی‌السویّه باشد به حیثیتی که اگر اخراج کنند از آن نقطه خطّی چند به جانب محیط دایره یا کره، متشابه الاجزاء باشد و هیچ جانبی از آن ثقیل‌تر از جانب دیگر نباشد، مرکز مساحت و مرکز ثقیل هر دو در آن یک نقطه خواهد بود؛ و اگر مختلف الاجزاء باشد، مختلف خواهند بود. مثلاً هرگاه فرض کنیم دایره یا کره نصف از چوب و نصف از آهن مشتمل بر قطرات، و نقطهٔ « ب » مثلاً مرکز مساحت خواهد بود و نقطهٔ « ح [1] » مرکز ثقل :

---

۱. اصل : حر.




قسم پنجم ثقیل مضاف : و آن جسمی است که به سبب سایر اجسام غیر از ارض ثقیل باشد و آن ماء است.

و بدان که هر جسمی را بالطبع شکلی است که هرگاه مخلّی شود از عوایق، متشکّل به آن شکل شود؛ و شکل طبیعی کره است؛ چه نسبت هر یک از اجزای جسم کروی به دیگری علی‌السویّه است.

### مقالهٔ سوم

### در بیان احوال جسم بسیط

بدان که جسم بسیط بر دو قسم است : عنصری و فلکی، و آن را اثیری نیز خوانند، و احوال هر یک در فصلی مذکور خواهد شد.

## فصل اوّل

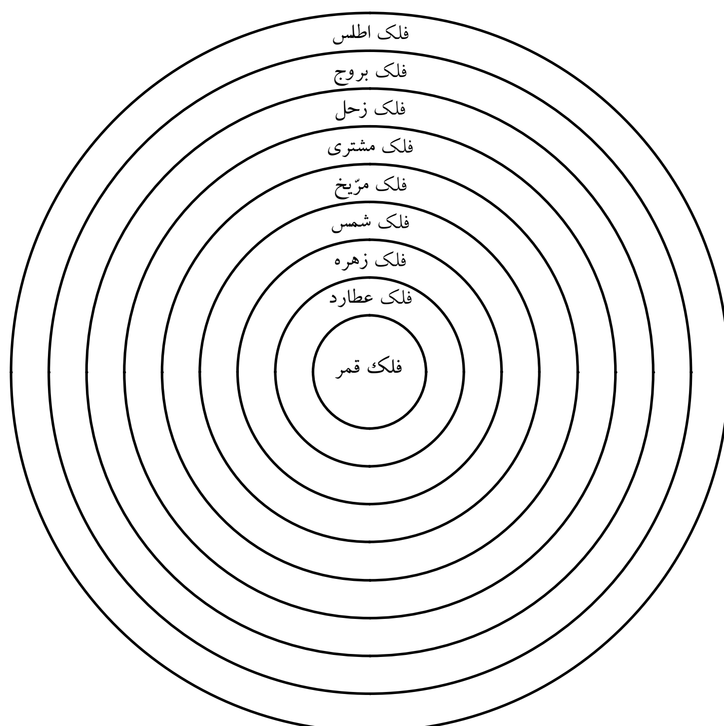
### در بیان احوال جسم فلکی

و آن مشتمل است بر چهار مبحث :

## مبحث اوّل

### در تعداد فلک

بدان که فلک بر دو نوع است : کلّی و جزئی؛ فلک کلّی نُه فرد است هر یک حاوی دیگری به این طریق :




و فلک جزئی پانزده فرد است : مایل قمر و خارج مرکز قمر و تدویر قمر و مدیر عطارد و حامل عطارد و تدویر عطارد و حامل زهره و تدویر زهره و خارج مرکز شمس و حامل مرّیخ و تدویر مرّیخ و حامل مشتری و تدویر مشتری و حامل زحل و تدویر زحل. پس مجموع افلاک کلّیه و جزئیه بیست و چهار است.

## مبحث دوم

### در بیان احوال فلک اعظم و آن را فلک‌الافلاک و فلک اطلس نیز گویند

بدان که فلک اعظم، محدّد جهت فوق و جهت تحت است؛ یعنی نسبت به او علو و سفل متحقّق می‌شود؛ و از این جهت است که حکم کرده‌اند بر آن به عدم قبول حرکت مستقیمه، و عدم جواز خرق آن، و عدم حرارت و برودت و رطوبت و یبوست آن، و عدم ثقل و خفّت آن. امّا امتناع قبول حرکت مستقیمه پس از جهت آنکه حرکت مستقیمه یا به جهت علو است یا سفل. پس اگر فلک اعظمْ قابل حرکت مستقیمه باشد، لازم می‌آید که جهت علو و سفل متجدّد شود به غیر فلک اعظم، و آن محال است، چنانچه گفته شد.

و امّا عدم جواز خرق در آن، پس از جهت آنکه خرق آن موجب حرکت بعض اجزا است بالاستقامه، و دانسته شد عدم جواز حرکت مستقیمه.

و امّا عدم حرارت آن، پس از جهت آنکه حرارت شیء تقاضای حرکت آن به جانب علو می‌کند و استحالهٔ آن دانسته شد.

و امّا عدم برودت آن، پس از جهت آنکه برودت شیء تقاضای حرکت آن به جانب سفل می‌کند و استحالهٔ آن نیز معلوم شد.

و امّا عدم رطوبت آن، پس از جهت آنکه رطوبت شیء به معنی قبول تشکّل و تفرّق آن است به سهولت و تفرّق خرق است، و استحالهٔ آن معلوم گشت.

و امّا عدم یبوست آن، پس از جهت آنکه یبوست شیء به معنی قبول تشکّل و تفرّق آن است.

و امّا عدم ثقل آن، پس از جهت آنکه ثقل شیء به معنی اقتضای حرکت به جانب سفل است، پس مقتضی حرکت مستقیمه خواهد بود، و استحالهٔ آن دانسته شد.

و امّا عدم خفّت آن، پس از جهت آنکه خفّت شیء به معنی حرکت آن است به جانب علو، و آن حرکت مستقیمه است.

و سایر افلاک را حکم فلک اعظم داده‌اند در آنچه مذکور شد. چه مقرّر شده نزد ایشان که افلاک جواهر شریفه‌اند، در آنها اختلافی و تضادّی نیست و قاسری نیست که قسر کند فلکی را بر خلاف مقتضی طبع آن؛ و از این جهت است که حکم کرده‌اند به کرویت افلاک. زیرا که دانسته شد که شکل طبیعی جسم، شکل کروی است و قاسری نیست که اخراج کند آن را از آن شکل به شکلی دیگر.

## مبحث سوم

### در تفصیل افلاک کلّیه و جزئیه

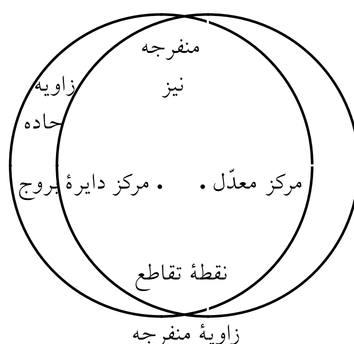
دانسته شد در مبحث دوم که فلک کلّی نُه فرد است ، و الحال بیان هر یک و اجزای آن خواهد شد بعون اللّه العزیز.

فلک اوّل : فلک اعظم، و آن فلکی است که متحرّک می‌شود و متحرّک می‌سازد جمیع افلاک را از مشرق به سوی مغرب، و یک دوره در یک شبانه روز تمام می‌شود، و حرکت آن را حرکت اولیٰ می‌نامند و منطقهٔ آن را؛ یعنی دایره که در وسط حقیقی فلک اعظم است، معدّل النهار می‌نامند، و دو قطب آن را؛ یعنی دو نقطه که در طرف محور او است قطبین عالم می‌نامند؛ و محور خطّی است مستقیم که از مرکز کره گذشته است از دو جانب آن تا به محیط کره و کره بر آن حرکت می‌کند و آن ساکن است به این طریق :

قطب
محور
قطب

و قسمت کرده‌اند این فلک را به دوازده قسم و هر قسمی را برجی نـامیده‌انـد؛ و خطّی که مفروض شود در ارض موازی معدّل النهار آن را خطّ اسـتوا مـی‌نامند و دایره‌ای راکه فاصل است میانهٔ قطعهٔ ظاهر و قطعهٔ باطن این فلک، افق می‌نامند؛ و افق بلادی راکه در حوالی خطّ استوا واقع شده‌اند، افق فلک مستقیم می‌نامند.

فلک دوم : فلک ثوابت، وآن فلک مشتمل است بر کواکب ثوابت؛ یعنی غیر از کواکب سبعهٔ سیّاره که قمر و عطارد و زهره و شمس و مرّیخ و مشتری و زحل است؛ و منطقهٔ این فلک را منطقة البروج و فلک البروج می‌نامند. زیراکه مشتمل است بر کوکبی چند که محاذی بروج دوازده‌گانهٔ فلک اعظم واقع شده‌اند و به این سبب موسوم شده‌اند به بروج؛ و چون هر برجی از این بروج مؤلَّف است از کوکبی چند که به حسب اتّفاق تألّف آن کواکب به نهجی شده که مماثل شکل بعضی از سفلیات است، مسمّیٰ شده آن برج به اسم مشابه آن از سفلیات؛ پس گفته‌اند حمل و ثور و جوزا و سرطان و اسد و سنبله و میزان و عقرب و قوس و جدی و دلو و حوت؛ و شش اوّل از این بروج در طرف شمال واقع شده‌اند و شش دوم در طرف جنوب؛ و دایرة البروج به نهجی واقع شده که اگر فرض تلاقی آن را با معدّل النهار کنند، تقاطع کند هریک در دیگری به دو نقطه به حیثیتی که هشت زاویه حاصل شود: چهار حادّه و چهار منفرجه به این طریق :

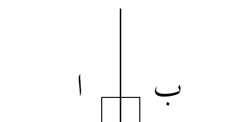


و به سبب این قطب دایرهٔ بروج مغایر است با[1] قطب معدّل النهار و مرکز آن نیز مغایر است با مرکز آن؛ و چون کلام منجرّ شد به ذکر زاویهٔ اولیٰ ذکر آن است.

پس بدان که زاویه مقداری است که احاطه کرده باشد به آن دو خطّ که احدهما به یک طرف متّصل شده باشد به دیگری.

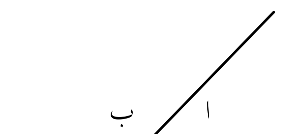
و زاویه بر سه قسم است: قائمه و حادّه و منفرجه

زاویهٔ قائمه آن است که اگر احد الخطّین را ممتدّ سازند به سبیل استقامت، زاویه‌ای که حاصل آید نسبت این امتداد مساوی آن زاویه باشد، مثل هریک از این دو زاویه :




و زاویهٔ حادّه آن است که اگر احد الخطّین را ممتدّ سازند به سبیل استقامت، زاویه‌ای که به سبب آن امتداد حاصل می‌شود اوسع از آن زاویه باشد.

و منفرجه بر عکس حادّه است؛ یعنی اگر ممتدّ شود احد الخطّین به سبیل استقامت، زاویه‌ای که به سبب آن امتداد حاصل می‌شود اضیق از آن زاویه باشد، مثلاً در این صورت :




زاویهٔ « ا » حادّه است و زاویهٔ « ب » منفرجه.

---

۱. اصل : تا.

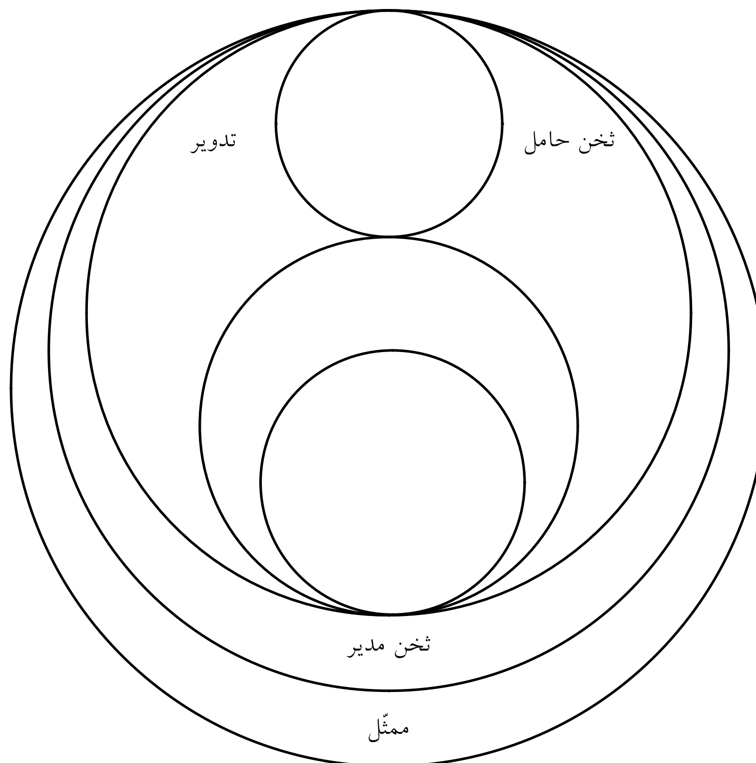
فلک سوم : فلک زحل و آن مشتمل است بر سه فلک :

اوّل : مدیر و آن فلکی است که مرکز آن خارج است از مرکز عالم و در ثخن فلک کلّی اوست.

دوم : حامل و آن فلکی است خارج مرکز که در ثخن مدیر است.

سوم : تدویر و آن فلکی است خارج مرکز که در ثخن حامل است، به نحوی که قطر تدویر موافق ثخن حامل است و قطر کره، و دایره خطّی است مستقیم که مرور کرده است از مرکز آن به سوی دو جانب تا به محیطان کره یا دایره.

و بدان که فلک کلّی را ممثّل نیز گویند و صورت آن[1] افلاک بر لوح مسطّح این چنین است :

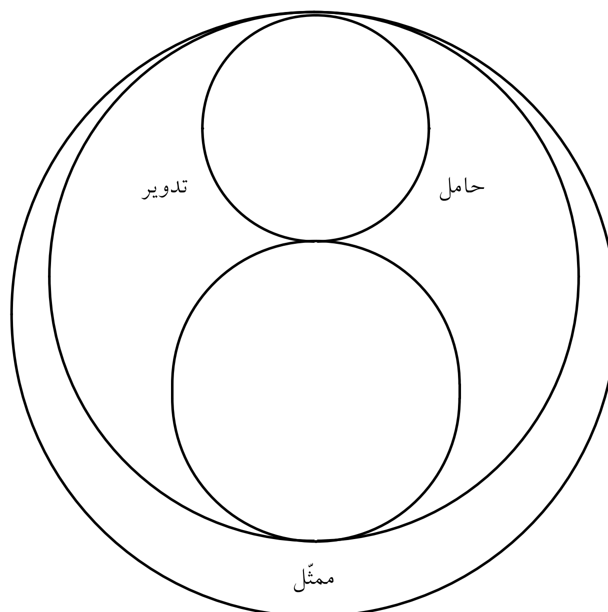



۱. اصل: ای.

فلک چهارم : فلک مشتری و آن مشتمل است بر دو فلک حامل و تدویر.

فلک پنجم : فلک مرّیخ و آن نیز مشتمل است بر دو فلک مذکور؛ و همچنین مشتمل است بر این دو فلك.

فلک هفتم :که فلک زهره است و فلک هشتم که فلک عطارد است؛ و صورت این افلاک چهارگانه این چنین است:




فلک ششم : فلک شمس و آن مشتمل است بر یک فلک خارج مرکز و شمس در ثخن آن فلک واقع شده، چنانچه تدویر در سایر افلاک در ثخن خارج مرکز واقع شده.

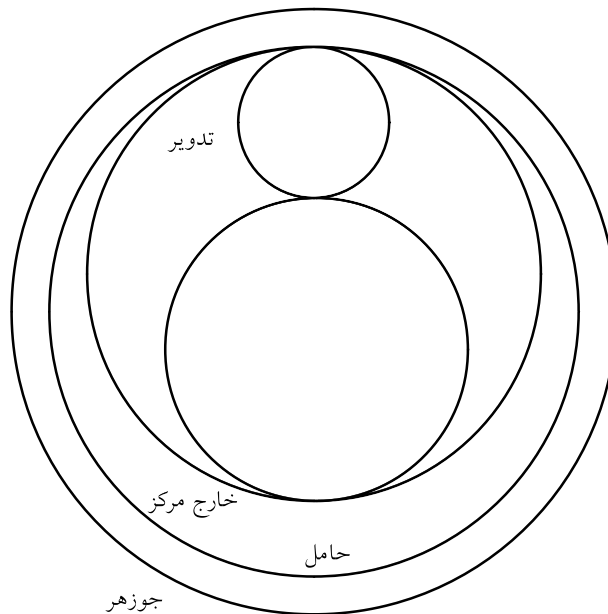
فلک نهم : فلک قمر و آن را جوزهر نیز گویند و آن مشتمل است بر سه فلک :

اوّل : و آن فلکی است موافق مرکز در ثخن جوزهر.

دوم : فلک خارج مرکز که در ثخن مایل است.

سوم : تدویر که در ثخن این فلک خارج مرکز است.

و صورت این افلاک این چنین است :




# فصل دوم

## در بیان احوال جسم عنصری

بدان که جسم عنصری چهار است :

اوّل نار؛ و آن جسمی است در نهایت خفّت و نهایت حرارت و یبوست؛ و شکل آن کروی حقیقی است؛ و محدّب آن، مماسّ مقعّر فلک قمر است؛ و به واسطهٔ حرکت یومیه آن فلک نیز متحرّک می‌شود به همان حرکت؛ و از جهت قوّت حرارت و یبوست آن تغیّری در آن راه نیافته بلکه باقی‌مانده است بر کرویت خود.

عنصر دوم هوا؛ و آن جسمی است حارّ خفیف رطب؛ و محدّب آن مماسّ مقعّر

نار است؛ و چون رطب است و قابل اشکال، به سهولت منقسم شده به سه طبقه : طبقهٔ اولی طبقهٔ دخان، طبقهٔ دوم طبقهٔ بحار بارد و آن را زمهریر نیز گویند، طبقهٔ سوم طبقهٔ بحار حارّ که مجاور ارض است و حرارت شمس در آن اثر کرده.

عنصر سوم ماء؛ و آن جسمی است بارد ثقیل رطبِ سیّال، و از جهت رطوبت و سیلان از کرویت خارج شده.

عنصر چهارم ارض؛ و آن جسمی است ثقیل بارد یابس و خارج شده از کرویت به سبب تلال و وهاد[1] که در آن حادث شده.

و بدان که هر یک از این عناصر گاه منخلع می‌شود از صورت خود و متخلّع می‌شود به صورتی دیگر؛ یعنی باد هوا می‌شود و بر عکس، و هوا آب می‌شود و بر عکس، و آب ارض می‌شود و بر عکس؛ و به این سبب حکم کرده‌اند به اینکه مادّهٔ جمیع واحد است و صورتِ هریک مخالف دیگر است.

## مقالهٔ چهارم

## در بیان بعضی از آثار علویه

و در آن چهار سخن است :

### سخن در کیفیت حدوث باران و برف و تگرگ

بدان که هرگاه بخار از ارض متصاعد شود تا قریب به کرهٔ زمهریرْ بارد خواهد شد و از جهت برودتْ متکاثف خواهد شد و فشرده خواهد شد. پس اجزای مائیه که از زمین برداشته بیرون خواهد آمد و نازل خواهد شد و این اجزای مائیهٔ نازل را باران می‌نامند.

---

۱. تلال و وهاد: پستی و بلندی.

و اگر آن موضع که مصعد بخار است در غایت برودت باشد حتّی اینکه هرگاه باران بخار ـ که آن را تر گویند ـ متعصّر شود به جمله متجمّد شود و منجمداً نازل شود، آن را برف گویند.

و اگر برودت بغایت نباشد بل به حیثی باشد که بعد از انعصار مهلت دهد اجتماع بعضی از قطرات را با بعضی دیگر و بعد از انجماد نازل شود آن راتگرگ گویند.

و بدان که بخار و دخان هریک جسمی است لطیف مرکّب از اجزای هوائیه و ناریه و ارضیه و مائیه مگر اینکه اجزای ارضیه در دخان غالب است بر اجزای مائیه، در بخار برعکس است، وگاه باشدکه اجزای مائیه در دخان و اجزای ارضیه در بخار نباشد.

### سخن در بیان برق و رعد و صاعقه

بدان که هرگاه اجزای ابر حرکت سریعی کرد، به سبب آن برق حاصل می‌شود. چه مقرّر شده نزد حکما که حرکتْ مورث حرارت است، و به همین سبب رعد حاصل می‌شود؛ یعنی رعد صوتِ تصاکّ[1] اجزای ابر است؛ و صاعقه جسمی است مرکب از اجسامی که بخار به قوّت از ارض ربوده است آن اجسام را و بعد از آن به حرارت حرکت تصاک ابر گذار یافته.

### سخن در بیان شهاب و حریق و ذوات الاذناب و غیر آن از علاماتی که در جوّ حاصل می‌شود

بدان که هرگاه بخاری لطیف صعود کند به کرهٔ نار و به حرارت نار مشتعل شود،

---

۱. برخورد و اصطکاک.

پس آن را شهاب می‌نامند؛ و اگر محترق شود بدون اشتعال و باقی ماند در جوّ، پس آن بخار به شکل حیوانی با دستی یا ذُنبی یا غیر آن خواهد بود [که آن را ذوات الأذناب گویند ]؛ و اگر محترق شود و نازل شود این حریق گویند.

## سخن در بیان هاله و قوس قزح

بدان که هاله دایره‌ای است دور یکی از کواکب ـ خواه دایره تامّه باشد و خواه ناقصه ـ و سبب حصول آن آن است که هرگاه در جوّ رطوبتی باشد و بر آن رطوبتْ شعاعِ کوکب افتد، متخیّل می‌شود که احاطه کرده است آن کوکب را دایرهٔ سفید نورانی و آن هاله است.

و قوس قزح، رطوبتی است در جوّ که نور آفتاب بر آن می‌تابد ـ چنانچه بر آیینه بتابد ـ پس آن طرف که قریب است به شمس، سرخ است و آن طرف که بعید است، سبز است؛ و شرط است که ورای آن رطوبت، جسمی کمد باشد مثل کوهی یا ابری غلیظ متراکم تا نور آفتاب بر آن بتابد ـ چنانچه در آیینه می‌تابد ـ چه اگر ورای آن جسمی کمد نباشد، شعاع شمس در آن نفوذ خواهد کرد.

## مقالهٔ پنجم

## در حرکت و احوال آن

بدان که هر موجودی که هست از حیثیتی بالفعل است و از حیثیتی بالقوّه؛ و هر صفتی که بالقوّه باشد و بعد از آن بالفعل شود، آن را کمال می‌نامند؛ و بعضی از کمالات سبب حصول کمال دیگر می‌باشد، پس آن سبب را کمال اوّل می‌نامند و مُسَبَّب را کمال دوم، و حرکت کمالی است اوّل از جهت تحصیل حالتی که بالقوّه است از این حیثیت که بالقوّه است.

بدان که حرکت بر دوقسم است : یکی موجود و آن متوسّط متحرّک میانه است مبدأ حرکت و منتهای آن [را ] ؛ و دیگری معدوم و آن حالتی است متّصل ممتدّ از مبدأ یا منتها.

## سخن در بیان آنچه موقوف است بر آن حرکت

بدان که حرکت موقوف است بر شش امر :

اوّل : متحرک؛ یعنی آنچه قائم شود به آن و حلول کند در آن حرکت.

دوم : محرّک؛ یعنی آنچه موصوف سازد متحرّک را به حرکت خواه طبع باشد و خواه نفس باشد و خواه امری خارج از هر دو که قاسر باشد بر حرکت.

سوم : مبدأ حرکت؛ یعنی آنچه ابتدای حرکت از آن واقع شده باشد.

چهارم : منتهای حرکت؛ یعنی آنچه حرکت به آن منتهی شود.

پنجم : مسافت حرکت؛ یعنی طرف حرکت.

ششم : میل و آن را اعتماد نیز می‌نامند و آن امری است در متحرّک که باعث است بر حرکت.

و بدان که مسافت حرکت چهار قسم است :

اوّل : اَین؛ و آن مکان است.

دوم :کمّ، مثل نموّ که حرکت در ازدیاد است.

سوم :کیف، مثل حرکت از سفیدی به سرخی.

چهارم : وضع، و آن نسبت اجزای جسم است به امور خارجه و بعضی به بعضی، مثل حرکت فلک.

و بدان که مبدأ و منتهاگاه فرضی می‌شوند، مثل حرکت فلک که در خارج نه مبدأ دارد و نه منتها لیکن معروض می‌شود، چنانچه فرض کنند ابتدا را از نقطهٔ مشرق.

## سخن در بیان بعضی از احوال حرکت

بدان که حرکت واحد می‌باشد و کثیر می‌باشد، و کثیر متضادّ می‌باشد و متخالف می‌باشد.

امّا وحدت حرکت پس در وقتی متحقّق می‌شود که جمیع امور ششگانه و زمان حرکت واحد باشند.

و تکثّر آن یا به سبب تعدّد مبدأ است، مثل حرکت از بصره و حرکت از کوفه، یا به سبب تعدّد منتها است، مثل حرکت به سوی کوفه و حرکت به سوی بصره، یا به سبب تعدّد متحرّك، مثل حرکت زید و حرکت عمرو، یا به سبب تعدّد محرّک، مثل حرکت طبیعیه و حرکت قسریه، یا به سبب تعدّد مسافت، مثل حرکت از بصره به کوفه از دو طریق، یا به سبب تعدّد میل مثل شمس که همیشه از مشرق به مغرب حرکت می‌کند به تبعیت فلک الافلاک و حرکت می‌کند از مغرب به مشرق به تبعیت فلک خارج مرکز.

و امّا تضاد حرکت پس یا به سبب تضادّ مبدأ است، مثل حرکت از طرف عالی و از طرف سافل، یا به سبب تضادّ منتها است، مثل حرکت به سوی سماء و حرکت به سوی ارض.

و امّا تخالف حرکات بدون تضادّ، پس از جهت تخالف یکی از امور ششگانه است با زمان یا[1] عدم تضادّ مبدأ و منتها.

### تقسیم

بدان که حرکت بر دو قسم است : سریع و بطیء. سریع طیِّ مسافتِ کثیر است در زمان قلیل و بطیء طیِّ مسافتِ قلیل است در زمان کثیر؛ و هر یک از این دو قسم

---

۱. اصل: یا زمان با.

یا مستقیم است یا مستدیر یا مرکّب از مستقیم و مستدیر. مستقیم آن است که مسافتِ حرکت مستقیم باشد، و مستدیر آن است که مسافتِ آن مستدیر باشد، مثل حرکت فلک؛ و مرکّب مثل حرکت عرّاده.

و هرگاه ضرب کنیم سه قسم دوم را بر دو قسم اوّل، شش قسم حاصل می‌شود و هر یک از این شش قسم بر دو قسم است:

اوّل : حرکت بالذات و آن حرکتی است که قائم باشد به نفس متحرّك.

دوم : حرکت بالعرض و آن حرکتی است که قائم باشد به غیر متحرّک و نسبت آن به آن متحرّک بر سبیل تجوّز باشد؛ و هرگاه ضرب کنیم این دو قسم را بر شش قسم سابق دوازده قسم حاصل می‌شود.

# فنّ سوم

## علم الهی

و آن مشتمل است بر پنج مقصد :

## مقصد اوّل

### در امور عامّه

و در آن پنج فصل است :

## فصل اوّل

### در وجود و احوال

و آن مشتمل است بر نُه مبحث :

### مبحث اوّل

#### در ماهیت وجود

بدان که قوم اختلاف کرده‌اند در آن :

پس بعضی گفته‌اند: بدیهی است و از جهت بداهت آن نمی‌توان تعریف کرد.

و بعضی گفته‌اند: نظری است و تعریف می‌توان کرد.

و بعضی گفته‌اند: تصوّر آن ممتنع است؛ چه لازم می‌آید اجتماع مثلین: یکی وجود خارجی ذهن و دیگری آن وجود متصوّر، و اجتماع مثلین محال است. پس تصوّر آن محال است.

و جواب این دلیل ظاهر است. چه تماثل وجود ذهن و وجود متصوّر در ذهن ممنوع است. از برای آنکه وجود اوّل خارجی است و دوم ذهنی، و میانهٔ خارجی و ذهنی تماثلی نیست.

و چون این مذهب باطل شد، باقی ماند دو مذهب اوّل؛ و حقّ مذهب اوّل است و احتیاج به دلیل ندارد.

و امّا آن کسانی که گفته‌اند بدیهی است و استدلال کرده‌اند بر آن به اینکه وجود خاصّ مثل وجود خود بدیهی است، پس وجود مطلق که جزء آن است نیز بدیهی خواهد بود؛ چه بداهتِ مرکّب مستلزمِ بداهتِ مطلق است؛ پس دلیل ایشان مردود است. زیراکه کافی است در تصوّر مرکّب، تصوّر مطلق بوجهٍ مّا. پس در تصوّر وجودِ خاصّ، تصوّرِ وجودِ مطلق بوجهٍ مّا کافی است.

## مبحث دوم

### در بیان طریق تعدّد وجود

بدان که اختلاف کرده‌اند حکما در این مقام :

پس بعضی گفته‌اند که بر سبیل اشتراک معنوی است؛ یعنی وجود کلّی است که در تحت آن افراد متعدّده است.

و بعضی گفته‌اند که بر سبیل اشتراک لفظی است؛ یعنی موضوع است به اوضاع متعدّده از برای معانی متعدّده، چون عین که موضوع شده یک بار از برای چشم و بار دیگر از برای چشمه و بار دیگر از برای زانو و غیر آن.

و حقّ مذهب اوّل است و احتیاج ندارد به دلیل. زیراکه شکّی نیست در اطلاق آن حقیقت بر وجودات خاصّه، و اصل آن است که وضع بـه اِزای آن وجـودات متعدّد نباشد؛ پس کسی که دعوی تعدّد وضع کند، محتاج خواهد بود به دلیل.

و آن کسانی که قائل شده‌اند به اشتراک لفظی مبنای قول ایشان بر بودن وجود است نفس حقایق موجودات، و بطلان آن معلوم خواهد شد ان شاء الله العزیز.

و امّا بیان دلایل مذهب اوّل علی التفصیل و ردّ آن، پس این مختصر گنجایش آن ندارد.

## مبحث سوم

### در بیان نسبت وجود به موجودات بر سبیل عروض و دخول و عینیت

بدان که مذهب حقّ آن است که وجود عارض موجودات ممکنه است، نه عین آن و نه داخل ماهیت آن. چه اگر عین آن یا داخل در آن باشد، لازم می‌آید امتناع تصوّر شیء بدون جزم به وجود آن؛ و نیز اگر عین جمیع باشد، لازم می‌آید که جمیع موجودات متّفق باشند فی‌الحقیقه.

و امّا ماهیت واجب پس وجودْ عین او است. زیرا که اگر زاید بر او باشد، لازم می‌آید احتیاج واجب در وجود خود به غیر؛ چه علّت انضمام وجود به ماهیت او ذات او نخواهد بود. زیرا که علّتِ وجودِ شیء لازم است که مقدّم بر وجود آن باشد. پس اگر ذاتِ واجب علّتِ وجود خود باشد، لازم می‌آید که مقدّم باشد بر وجود خود، و این مستلزم تعدّد وجود است در او. پس ناچار علّت وجود واجبْ غیر او خواهد بود و احتیاج شیء در وجود خود به غیر، فرع امکان او است.

## مبحث چهارم

### در بیان حال وجود از حیثیت تواطؤ و تشکّک

بدان که مذهب جمهور آن است که وجود مشکّک است. زیرا کـه مشکّک آن است که وجود آن در بعضی از افراد خود اولیٰ یا اقدم یا اشدّ باشد از وجود آن در بعضی دیگر، و وجود در واجب اولیٰ است از وجود در ممکن؛ چه وجود ممکن به سبب امری است خارج از آن، و وجود واجب بالذات است و نیز اقـدم است از وجود ممکن؛ چه علّتِ جمیع ممکنات است و علّتْ اقدم است از معلول؛ و نیز اشدّ است؛ چه عین ذات واجب است و وجودِ ممکنْ عارض است و عینْ اشـدّ است از عارض بالضروره.

و معلوم شد از تشکیک وجود که ذاتی هیچ موجودی نیست. زیرا که مقرّر شده نزد قوم که ذاتی صلاحیت تشکیک ندارد.

## مبحث پنجم

### در بحث وجود ذهنی

بدان که حکما رفته‌اند به اینکه[۱] وجود بر دو قسم است :

اوّل : وجود خارجی و آن وجودی است مستقلّ که مترتّب می‌شود بر آن آثار، چنانچه مترتّب می‌شود بر وجودِ آتش احراق.

دوم : وجود ذهنی وآن عبارت از حصول صورت شیء است در ذهن.

و دلیل بر وجود ذهنی آن است که گاه بر امور معدومه در خارج حکم به امور موجوده می‌شود؛ و حکم بر شیء به وجود شیء دیگر، فرع وجود آن شیء است. پس محکومٌ علیه موجود خواهد بود و فرض عدم او است در خارج. پس وجود آن در ذهن خواهد بود.

و امّا متکلّمون، پس وجود ذهنی را نفی کرده‌اند وگفته‌اند در دفع دلیل حکما که اثبات محمول از برای موضوع، فرعِ ثبوت موضوع است نه فرع وجود؛ و ثبوت نزد ایشان اعمّ است از وجود. چه معدومات نیز نزد ایشان ثابت است.

و به سبب اختلاف در وجود ذهنی اختلاف کرده‌اند در تفسیر علم. پس حکما تفسیر کرده‌اند به حصول صورت شیء معلوم در ذهن عالم؛ و متکلّمون تفسیر کرده‌اند به نسبت میانهٔ عالم و معلوم.

---

۱. اصل : + بر.

## مبحث ششم

### در بیان خیریت وجود

بدان که جمهور حکما تصریح کرده‌اند به اینکه وجود خیر محض است، و عدم شرّ محض است؛ و دلیل بر آن، آن است که خیر به معنی کمال است، و شرّ به معنی نقص، و شک نیست در اینکه وجودْ کمال است و رأس کمالات، و عدم نقص است و رأس نقایص؛ چه هر شرّی که هست پس شرّیت آن به اعتبار عدم است، مثلاً قتل شرّ است لیکن [نه] از حیثیت تیز بودن آلت؛ چه تیز بودنْ کمال آلت است، و نه از جهت قدرت قاتل؛ زیرا که قدرتْ کمال قادر است، و نه از جهت قبول مادّه مر قتل را؛ زیرا که کمالِ مادّه قبول اثر است، بلکه از جهت امری است عدمی که آن عدم روح باشد.

## مبحث هفتم

### در بیان حال معدوم ممکن

بدان که جمهور حکما رفته‌اند به اینکه معدوم ممکن ثابت نیست در خارج و مرادف منفی است؛ و متکلّمون گفته‌اند که معدوم ثابت است و منفی ثابت نیست؛ و حقّ اوّل است. زیرا که بداهتِ عقلْ حکم می‌کند به اینکه معنی ثبوت در خارجْ کون در خارج است نه اعمّ از او و نه اخصّ از او و نه مباین او؛ و معنی وجودْ کون در خارج است. پس اگر معدوم در خارج ثابت باشد، در خارج لازم می‌آید که موجود باشد. پس اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ و اگر اصطلاح متکلّمین مخالف این معنی باشد، نزاع لفظی خواهد بود.

### مبحث هشتم

### در اعادهٔ معدوم

بدان که حکما و بعضی از متکلّمین تجویز نکرده‌اند اعادهٔ معدوم را من جمیع الوجوه؛ یعنی جایز نیست که موجودی هرگاه معدوم شود، موجود شود بعد از آن به همان هیئات و صفاتی که قبل از عدم در آن بود؛ و بعضی از متکلّمین تجویز کرده‌اند اعاده را به این نحو؛ و حقّ مذهب اوّل است. از جهت آنکه اگر معاد شود با جمیع صفات، لازم می‌آید که معاد شود با او اختصاص او به وقت وجود. پس لازم می‌آید که اختصاص نیز معاد شود؛ و چون معاد می‌شود در وقت ثانی، لازم می‌آید که مختصّ به آن وقت ثانی نیز شود. پس لازم می‌آید اختصاص یک شیء و وقت متفاوت در یک مرتبه، و این محال است بالبداهه؛ و نیز لازم می‌آید اعادهٔ همان وجود خاصّ که آن معاد قبل از عدم متّصف به آن وجود بود. پس لازم می‌آید تخلّل عدم و توسّط آن میانهٔ شیء و نفس آن که وجود قبل از عدم و بعد از عدم باشد؛ و شبهه در بطلان آن نیست.

### مبحث نهم

### در بیان حال اَعدام ومعدومات از حیثیت تعدّد و وحدت

بدان که مذهب حقّ آن است که تعدّد و تمایز در اعدام هست و به این سبب بهری از اعدامْ علّتِ بعضی می‌شود، چون عدمِ علّت که علّتِ عدمِ معلول است و عدمِ شرط که علّتِ عدمِ مشروط است.

### خاتمه

بدان که شیخ رئیس در کتاب شفا فرموده است که معدومِ مطلق معلوم نمی‌شود

و محکومٌ علیه واقع نمی‌شود؛ و متأخّرون از سوء فهم خود اعتراض کرده‌اند بر این کلام به اینکه معدوم مطلق در این عبارت محکومٌ علیه واقع شده؛ و بعضی از جهت دفع این اعتراض از شیخ تکلّفات بعیده کرده است؛ و طریق صواب آن است که این کلام تعریض است به متکلّمین. شیءای که معدوم باشد مطلقاً ـ یعنی در خارج و ذهن هر دو ـ چنانچه متکلّمون در معدومات گفته‌اند صلاحیت آن نداشته خواهد بود که علم به آن حاصل شود. چه مقرّر شده است به برهان که علم بـه حـصول صورت معلوم است در عالم با حضور ذات معلوم نزد عالم، و بر هر تقدیر معدوم مطلق نخواهد بود، بلکه موجود خواهد بود در ذهن؛ و نیز صلاحیت آن نداشته خواهد بود که محکومٌ علیه واقع شود. چه وجود محمول از برای مـوضوع، فـرع وجود موضوع است؛ و فرض آن است که معدوم است مطلقاً. پس یا باید قائل شد به وجود ذهنی یا به اینکه معدومْ معلوم و محکومٌ علیه نمی‌شود؛ و ثانی باطل؛ پس وجود ذهنی ثابت، و هو المطلوب.

# فصل دوم

## در مباحث ماهیت

و آن مشتمل است بر چهار مبحث :

### مبحث اوّل

#### در تعریف ماهیت

بدان که رسم کرده‌اند ماهیت را به «ما به الشیء هوهو» یعنی ماهیتِ شیء امری است که به آن امر آن شیء آن شیء شود؛ مثلاً ماهیت انسان امری است که به آن امر، انسان انسان می‌شود؛ و این امر مغایر جمیع صفات و لواحق ذو ماهیت است.

زیرا که ماهیت زید مثلاً انسان است با[۱] قطع نظر از وحدت و تعدّد و سایر صفات کرده. پس انسان من حیث هو انسانٌ نه واحد است و نه کثیر و نه عالم است و نه جاهل و همچنین در باقی صفات.

## مبحث دوم

### در بیان جعل ماهیت و تحقیق حقّ در آن

بدان که شبهه نیست در اینکه علّت را اثری در معلول خود هست ولیکن در این اثر خلاف کرده‌اند. پس اکثر رفته‌اند به اینکه اثر او متّصف ساختن معلول است به وجود، و او را اثری در ذات معلول نیست با[۲] قطع نظر از وجود کرده.

و بعضی رفته‌اند به اینکه علّت در جمیع موادّ جاعل ذات معلول است؛ یعنی علّت زید مثلاً زید را زید می‌کند.

و بعضی تفصیل کرده‌اند به اینکه علّتِ ماهیتِ مرکّبه جاعل ذات معلول است، و علّتِ ماهیتِ بسیطه جاعل وجود او است. و کلام قوم در تحریر محلّ نزاع مضطرب است، و از این جهت اعتراض کرده‌اند بر نافین جعل علی الاطلاق به اینکه اتّصاف شیء به وجود نیز ماهیتی است و همچنین هر چه فرض کنند او را ماهیتی لامحاله هست. پس جعل ماهیت لازم می‌آید بالضروره.

و بیان واضح چنانچه محقّقان فرموده‌اند آن است که جعل ماهیت دو معنی دارد:

اوّل : جعل نفس ماهیت؛ یعنی بودن نفس ماهیت اثر فاعل با قطع نظر از بودنِ ماهیتْ ماهیت یا بودن آن موجود.

دوم : جعلِ ماهیتْ ماهیت، مثل جعلِ انسانْ انسان.

---

۱. اصل : یا.    ۲. همان.

و حقّ آن است که جعل به معنی اوّل منفی نیست، بلکه منفی معنی ثانی است و بس[۱]؛ پس مراد نافینِ جعلِ ماهیت آن است که جاعل بعد از آنکه نفسِ ماهیت را مجعول ساخت، احتیاج نیست به اینکه آن ماهیت را ماهیت کند؛ و حقّ مذهب نفی علی‌الاطلاق است. زیراکه اگر جعل ثابت می‌بود، می‌بایست که شکّ در جعل انسانیتِ انسانیت مثلاً موجب شکّ در بودن انسانیتِ انسانیت باشد. چه شکّ در علّت، موجب شکّ در معلول است و حال آنکه بودن انسانیتِ انسانیتْ یقینی و بدیهی است و اگر چه جعل به خاطر خطور نکرده باشد.

و امّا دلیل مثبتین جعل، پس در غایت ضعف است و حاصل آن، آن است که اگر هیچ ماهیتی ـ نه مرکّب و نه بسیط ـ مجعول نباشد، لازم می‌آید که جعل متحقّق نشود اصلاً و حال آنکه تحقّقِ جعلْ یقینی است. زیراکه هر ممکنی را علّتی هست که او جاعل او است.

و وجه ضعف این دلیل در غایت ظهور است؛ از جهت آنکه از انتفای جعلِ ماهیت به معنی متنازعٌ فیه، لازم نمی‌آید انتفای جعل مطلقاً.

و امّا آن کسانی که منع جعل در بسیط تنها کرده‌اند، پس دلیل ایشان آن است که اگر بسیط مجعول باشد، ممکن خواهد بود و امکان عرضی است وجودی محتاج به محلّ؛ پس محلّ آن یا ماهیت بسیط است قبل از جعل یا بعد از جعل. پس اگر قبل از جعل آن ماهیت محلّ امکان باشد، لازم می‌آید که معدوم محلّ امر وجودی شود؛ چه قبل از جعل معدوم است؛ و اگر بعد از جعل محلّ شود، لازم می‌آید تأخّر امکان از ممکن. پس قبل از وجود یا واجب بوده یا ممتنع و بعد از وجود ممکن شده، پس انقلاب ماهیت لازم می‌آید و انقلاب محال است.

و جواب این دلیل منع وجودیت امکان است؛ یعنی لا نسلّم که امکان امری

---

۱. اصل : پس.

است وجودی؛ و هرگاه وجودی نباشد پس محتاج به محلّی نخواهد بود.

## مبحث سوم

### در بیان احوال ماهیت مرکّبه

بدان که وجود جزء مرکّب علّت ناقصه است از برای وجود مرکّب. چه متحقّق نمی‌شود مرکّب مگر هرگاه متحقّق شود جمیع اجزای او؛ و امّا عدم هر یک پس علّت تامّه وجود مرکّب است. زیرا که کلّ به انتفای یک جزء منتفی می‌شود و چون جزء علّتِ کلّ است، پس مقدّم است بر آن بالذات و اگر چه مقارن باشد بالزمان؛ و چون مقدّم است بالذات، پس علّتِ وجود آن قبل از وجود مرکّب حاصل شده است، پس بعد از آن محتاج نخواهد بود به علّتی.

و بدان که ترکیب حاصل نمی‌شود مگر هرگاه هریک از اجزا محتاج باشد به دیگری لیکن نه بر طریق دور بل توقّف هر یک از اجزا بر دیگری از حیثیتی باشد و عکس آن از حیثیتی دیگر؛ از جهت آنکه ترکّب بدون انضمام بعضی به بعضی حاصل نمی‌شود، و انضمام یا به حسب مقتضای طبع است یا به حسب اراده یا به حسب قسر، و بر هر تقدیر انضمام از جهت حاجت هریک از منضمّین به دیگری خواهد بود به[1] حاجت طبیعیه یا ارادیه یا قسریه؛ و تحقیق این دلیل به فیض الهی در **تعالیق شرح حکمة العین** شده.

و مشهور میانهٔ قوم آن است که در مرکّب می‌باید که بعضی از اجزا محتاج به باقی باشد و برعکس نباشد، و از جهت بیان جزء اخیر دعوی گفته‌اند که اگر عکس نیز باشد، دور لازم می‌آید؛ و از جهت بیان جزء اوّل گفته‌اند که هرگاه سنگی ملاصق انسانی باشد، از آن ماهیت مرکّبه حاصل نمی‌شود؛ و وجه آن این است که احتیاج

---

۱. اصل : با.

بعضی از اجزا به باقی شرط است، و در این موضع متحقّق نیست.

و هر دو دلیل مدخول است :

امّا اوّل : پس از جهت آنکه دور در وقتی لازم می‌آید که توقّف هر یک بر دیگری و بر عکس از یک جهت باشد و گفته شد سابقاً که از دو جهت است.

و امّا دلیل دوم: پس از جهت منع آنکه عدم حصول ماهیت مرکّبه از حجر و انسان از جهت استغنا هر یک است از دیگر؛ چه جایز است که از جهت انتفای جزء صوری باشد، چنانچه در عسکر گفته‌اند.

## تقسیم

بدان که مرکّب به اعتبار تمایز و عدم تمایز اجزا منقسم می‌شود به دو قسم:

اوّل: آنکه اجزای آن متمایز باشند در خارج؛ یعنی هر یک وجودی مستقلّ داشته باشد به حیثیتی که جایز باشد انتفای یکی به ابقای باقی چون بدن و نفس.

قسم دوم: آنکه اجزای آن متمایز نشود، مثل سواد که دو جزء دارد : یکی لون و دیگری جامع بصر، و هیچ یک از این دو جزء مستقلّ نیست در وجود خود. امّا لون پس از جهت آنکه جنس است و جنس متحقّق نمی‌شود در خارج مگر با تقیید آن به فصل؛ و امّا جامع بصر پس از جهت آنکه فصل است و فصلْ قیدِ جنس است و قید بدون مقیّد متحقّق نمی‌شود، و این هر دو را ـ یعنی جنس و فصل را ـ اجزای ذهنیه می‌نامند؛ چه امتیاز هریک از دیگری در ذهن است و بس.

و بدان که جزء ذهنی را هرگاه اعتبار کنند به شرط لا شیء ـ یعنی به شرطی که مقیّد به جزء دیگر نباشد ـ آن را جزء می‌نامند؛ و اگر مشترک است، مادّه می‌نامند؛ و اگر مختصّ است صورت، مثلاً هرگاه حیوان را که جزء انسان است، اعتبار کنند از حیثیت عدم تقیّد آن به ناطق مثلاً جزء انسان خواهد بود و مادّهٔ آن؛ و اگر ناطق را که جزء انسان است، اعتبار کنند از حیثیت عدم تقیّد آن به حیوان، جزء انسان خواهد

بود و صورت آن؛ و امّا اگر جزء را اعتبار کنند لابشرط یعنی نه از حسب تقیّد آن به جزء دیگر و نه از حیثیت عدم تقیّد آن، پس محمول خواهد بود بر کلّ و جنس آن اگر مشترک است و فصل آن اگر مختصّ است. مثلاً حیوان لابشرط ناطقیت و عدم ناطقیت محمول می‌شود بر انسان و جنس اوست، و همچنین ناطق لابشرط حیوانیت و عدم حیوانیت محمول می‌شود بر انسان و فصل او است.

**تقسیم**

بدان‌که اجزای ماهیت یا متداخله است یا متباینه. متداخله آن است که بعضی از اجزا اعمّ از بعضی باشد، مثل اجزای انسان که حیوان و ناطق است و حیوان اعمّ است از ناطق؛ و متباینه به خلاف آن است.

و متداخله نیز بر دو قسم است:

اوّل: آنکه بعض اجزا اعمّ مطلق باشد از بعضی دیگر.

دوم: آنکه هر یک اعمّ از دیگری باشد[1] من وجهٍ و اخصّ از دیگری من وجهٍ، و مثل ماهیتی مرکّب از حیوان و ابیض.

قسم اوّل بر دو قسم است:

اوّل: آنکه عامّ متقوّم به خاصّ باشد؛ یعنی خاصّ محصِّل عامّ باشد و عامّ بدون تقیّد به آن خاصّ متحقّق نشود.

دوم: عکس[2] آن؛ یعنی خاصّ متقوّم [به عامّ] باشد، مثل ماهیتی که فرض کنند ترکّب آن را از انسان و کاتب. زیراکه کاتب ـ که خاصّ است متقوّم است به انسان که عامّ است.

و قسم اوّل که تقوّم عامّ به خاصّ است بر دو قسم است: یا آن است که عامّ موصوف است به خاصّ، مثل حیوان ناطق؛ یا موصوف به خاصّ نیست، مثل

---

۱. اصل: + و.
۲. اصل: + به.

موجود جوهری و عرضی و غیر آن، چه موجودْ اعمّ است از جوهر و عرض و افراد هریک و متّصف به هیچ یک نمی‌شود. زیرا که گفته نمی‌شود: موجود جوهر یا موجود کمّ یا غیر آن. چه شرط موصوف آن است که ذات باشد و صفت حالتی از حالات آن؛ و در این مقام امر بر عکس است؛ چه وجود عارض افراد خود است.

و امّا اجزای متباینه پس بر دو قسم است :

اوّل: ترکّب علّت و معلول، مثل عطا که مرکّب است [ از ] فایدۀ مقرون به فاعل، و افطس که مرکّب است از انف یا تقعیر و غیر آن.

دوم : غیر علّت و غیر معلول و آن بر سه قسم است:

اوّل : آنکه اجزای آن اجزای حقیقیه باشد.

دوم : آنکه اجزای آن اجزای اضافیه باشد.

سوم : آنکه مختلط از حقیقیه و اضافیه باشد.

و اوّل از این اقسام بر دو قسم است :

اوّل : آنکه متشابه باشند اجزا، مثل عدد که اجزای آن آحاد متشابهه است.

دوم : آنکه مختلف باشند خواه محسوس باشند ـ مثل خلقت که مرکّب است از لون و شکل ـ خواه معقول باشند ـ مثل عدالت که مرکّب است از عفّت و حکمت و شجاعت ـ و قسم دوم که اجزای اضافیه باشد، مثل ماهیت مرکّبه از اقرب و ابعد؛ و قسم سوم که اجزای مختلطه باشد، مثل سریر که مرکّب است از اجزای خشبیه که اجزای حقیقیه است و از هیئت حاصله در مجموع که جزء اضافی است.

## مبحث چهارم

### در تعیّن ماهیت

بدان که خلاف کرده‌اند در وجود تعیّن. پس جمهور رفته‌اند به اینکه موجود است، و بعضی گفته‌اند که موجود نیست. و حقّ مذهب اوّل است. زیرا که تعیّنْ

سببِ وجود متعیّن است در خارج و امتیاز آن از ما عدای آن؛ و سببِ وجودْ امر عدمی نمی‌باشد.

و دلیل مذهب دوم آن است که اگر موجود باشد، لازم می‌آید که آن را نیز تعیّنی باشد و همچنین کلام در آن تعیّن. پس لازم می‌آید تسلسل در تعیّنات موجوده، و این تسلسل محال است.

و جواب آن است که غیر تعیّن در امتیاز خود محتاج است به سوی تعیّن، و امّا نفس تعیّن پس امتیاز آن از مهیّات دیگر بالذات است، چنانچه غیر ضوء در ظهور محتاج است به ضوء و امّا نفس ضوء پس در ظهور خود محتاج به ضوء نیست، بل ظاهر بنفسه است.

## فصل سوم

## درمباحث وحدت و کثرت

و آن مشتمل است بر شش مبحث :

### مبحث اوّل

### در بیان نسبت میانهٔ وحدت و ماهیت و وجود و تشخّص

بدان که مذهب حقّ آن است که وحدت شیء مغایر وجود او است و نیز مغایر هویّت و تشخّص او است. امّا اوّل پس از جهت آنکه صادق می‌آید بر عشره مثلاً از حیثیت تفصیل که موجود است و صادق نمی‌آید که واحد است. زیراکه وحدت او از حیثیت اجمال است نه تفصیل؛ و امّا ثانی و ثالث پس از جهت آنکه هرگاه آبی را مثلاً منفصل ساختند، هویّت و تشخّص آن زایل نمی‌شود، امّا وحدت آن زایل می‌شود؛ و امّا آن کسانی که وحدت را نفسِ وجود و نفس هویّت می‌گردانند، پس منشأ وهم ایشان تکافؤ این سه امر است؛ یعنی هر ذو هویّتی واحد است و موجود،

و هر موجودی ذو هویّت است و واحد، و هر واحدی ذو هویّت است و موجود. پس از جهت تلازم و تکافؤ این امور در تحقّق، توهّم کرده‌اند که هر سه یک امر است، مختلف می‌شود به اعتبارات مختلفه.

## مبحث دوم

### در بیان وجود وحدت

بدان که مذهب حقّ نزد جمهور آن است که وحدت شیء امری است وجودی. زیراکه اگر عدمی باشد، عدم کثرت خواهد بود. زیراکه مقابل کثرت است؛ پس نقل کلام در کثرت می‌کنیم؛ پس اگر عدمی است، وحدت عدم عدم خواهد بود و عدم عدم وجود است؛ پس وحدت وجودی خواهد بود و این اختلاف فرض است. اگر وجودی است، لازم می‌آید ترکّب امر وجودی از امور عدمیه؛ چه کثرتْ مرکّب است از وحدات و وحدات معدومند بالعرض و کثرت موجود؛ پس از ترکّب کثرت از وحدات، ترکّب موجود از اعدام لازم می‌آید، و این ظاهر الفساد است.

## مبحث سوم

### در بیان حال وحدت از حیثیت عینیت و دخول و خروج

بدان که مذهب حقّ نزد قوم آن است که وحدتْ خارج ماهیت واحد است؛ و دلیل بر آن همان دلیل است که در خروج وجود گفته شد؛ و نیز اگر وحدت سواد مثلاً عین سواد باشد، لازم می‌آید که مقابل بیاض باشد و بیاض متّصف به وحدت نشود، و این ظاهرالبطلان است.

و نافین خروج گفته‌اند که اگر زاید باشد بر ماهیت مرکّبه، خالی از سه حال نخواهد بود: یا قائم است به مجموع اجزا یا به بعض اجزا دون بعضی یا پاره‌ای از او

به بعضی و پاره‌ای دیگر به بعضی دیگر؛ و اوّل مستلزم حلول عرض واحد است در دو محلّ؛ و ثانی مستلزم قیام وحدت شیء است به غیر آن؛ چه جزء شیء غیر آن شیء است؛ و ثالث مستلزم انقسام وحدت است و حال آنکه تقاضای عدم قسمت مأخوذ است در تعریف وحدت.

و جواب این دلیل منع حصر حالات است در حالات مذکوره؛ چه احتمال دارد که قائم باشد به مجموع اجزا من حیث المجموع؛ یعنی ماهیت مرکّبه با[1] قطع نظر از اجزا کرده.

## مبحث چهارم

### در بیان حال امری که کثیر و واحد باشد از دو حیث

بدان که هیچ امری صحیح نیست که مجتمع شود در وحدت و کثرت هر دو مگر به دو اعتبار.

پس جهت اعتبار وحدت اگر جنس باشد، واحد بالجنس گویند آن امر را؛ و اگر نوع باشد، واحد بالنوع؛ و اگر فصل باشد، واحد بالفصل؛ و اگر محمول باشد، واحد بالمحمول؛ و اگر موضوع باشد، واحد بالموضوع. اوّل مثل انسان و فرس که متّحدند در حیوانیت که جنس است. دوم مثل زید و عمرو که متّحدند در انسانیت که نوع است. سوم مثل زید و عمرو به اعتبار اتّحاد در ناطقیت. چهارم مثل زید و عمرو به اعتبار اتّحاد در ضاحکیت. پنجم مثل ضاحک و کاتب به اعتبار اتّحاد در انسانیت.

و گاه جهت وحدت غیر این امور می‌باشد، چنانچه گفته می‌شود که به نسبت[2] نفس به بدن و به نسبت[3] ملک به مدینه یکی است؛ چه جهت اتّحاد بودن هر دو است نسبت تدبیر و تصرّف.

---

۱. اصل : یا.　۲. اصل : به سبب.　۳. همان.

و بدان که واحد بالشخص ـ یعنی آنچه واحد است به حسب هویّت ـ یا قابل قسمت هست یا نه. پس اگر قابل قسمت نیست و ذو وضع است ـ یعنی قابل اشارهٔ حسّیه هست ـ پس نقطه است؛ و اگر ذو وضع نیست، پس مفارق است؛ یعنی جوهر مجرّد که آن عقل و نفس باشد؛ و اگر قابل قسمت هست، پس اگر اقسام او متشابهند مثل آب، واحد بالاتّصال است؛ و اگر متخالفند مثل معجون، واحد بالاجتماع است.

## مبحث پنجم

### در کثرت

شبهه نیست در تحقیق کثیر، لیکن خلاف است در کثرت که وجودی است یا عدمی. و حقّ آن است که وجودی است. زیرا که اگر عدمی باشد، عدم وحدت خواهد بود؛ چه مقابل وحدت است؛ و اگر عبارت از عدم وحدت باشد، مرکّب از وحدات نخواهد بود و حال آنکه مرکّب است از وحدات.

و بدان که مراد از عدد شیءای است که بالذات منفصل باشد و این معنی صادق می‌آید بر اثنین؛ پس اثنین نیز داخل است در عدد.

و بدان که هرگاه نسبت دهیم شیءای را به شیء دیگر، یا موافق در نوع خواهند[1] بود یا مخالف خواهند بود؛ و اوّل را متماثلین گویند و دوم را متخالفین گویند.

## مبحث ششم

### در تحقیق متقابلین

بدان که تقابل آن است که دو شیء در یک ذات مجتمع نشود از یک جهت بلکه

---

۱. اصل: خواهد.

اگر مجتمع شود، وجود هر یک از حیثیتی باشد مخالف حیثیت وجود دیگر؛ و مقابل بر چهار قسم است :

اوّل : تضایف و آن بودن دو امر وجودی است به حیثیتی که مجتمع نشوند در محلّ واحد از جهت واحد، و هرگاه احدهما متعقّل شود، لازم باشد تعقّل دیگر، مثل ابوّت و بنوّت که هر دو امر وجودیند و اجتماع هر دو از یک حیثیت در یک محلّ محال است؛ و هرگاه ابوّت متعقّل شود، بنوّت نیز متعقّل خواهد شد و بالعکس.

قسم دوم : تضادّ و آن، آن است که دو امر وجودی در غایت تخالف باشند، چون سواد و بیاض.

قسم سوم : سلب و ایجاب، مثل کتابت و عدم کتابت.

قسم چهارم : عدم و ملکه، ملکه به معنی وجود شیء است و عدم آن به معنی عدم آن است از محلّی که شأن آن اتّصاف به آن ملکه هست، مثل بصر و عمیٰ. زیرا که عمیٰ به معنی عدم بصر است از آنچه از شأن او اتّصاف به بصر است، مثل شخص انسانی، نه مثل جماد و نبات و غیر آن. چه از شأن آنها اتّصاف به بصر نیست.

و بدان که جایز است خلّو محلّ از متقابلین در جمیع اقسام الّا در سلب و ایجاب: امّا خلوّ از ضدّین، پس در وقتی است که متّصف باشد به امر ثالثی یا متّصف به هیچ امری نباشد. اوّل مثل فاتر که خالی است از حرارت و برودت، از جهت اتّصاف آن به فتور که کیفیتی است متوسّطهٔ میانهٔ حرارت و برودت؛ و دوم مثل شقاق که متّصف نیست به سواد و نه بیاض، از جهت عدم اتّصاف او به لون مطلقاً.

# فصل چهارم

## در وجوب و امکان و امتناع

و در آن چهار مبحث است :

### مبحث اوّل

#### در بیان حقیقت هر یك

بدان که هرچه هست یا ذات او تقاضای وجود خود می‌کند یا تقاضای عدم خود یا تقاضای هیچ یک نمی‌کند. پس اگر تقاضای وجود کند، واجب الوجود خواهد بود و اگر تقاضای عدم کند، ممتنع الوجود خواهد بود و اگر تقاضای هیچ یک نکند، ممکن الوجود خواهد بود.

### مبحث دوم

#### در بیان وجود ممکن و واجب

امّا وجود اوّل پس ظاهر است. زیراکه شبهه نیست در وجود مرکّب و هر مرکّبی ممکن است؛ چه محتاج است در وجود خود به جزء خود، و جزء شیء غیر آن شیء است، و دانسته شد که موجودی که وجود آن به سبب علّتی مغایر ذات آن باشد، ممکن است؛ پس هر مرکّبی ممکن خواهد بود.

و امّا وجود واجب الوجود، پس از جهت آنکه اگر موجود نباشد، دور یا تسلسل لازم می‌آید. زیراکه معلوم شد که ممکن محتاج است در وجود خود به غیر؛ پس هر ممکنی علّتی داشته خواهد بود. پس اگر واجب الوجود موجود نباشد و از برای هر ممکنی علّتی باشد، و این چنین متسلسل شود الی غیر النهایه، چون توقّف زید بر عمرو و عمرو بر بکر و بکر بر خالد و به این طریق الی غیر النهایه لازم می‌آید

تسلسل، و اگر موقوف باشد مثلاً زید بر عمرو و عمرو بر زید یا عمرو بر بکر و بکر بر زید، لازم می‌آید دور، و دور و تسلسل هر دو محال؛ پس عدم واجب محال؛ پس وجود آن واجب، و هو المطلوب.

و امّا بیان بطلان دور، پس از جهت آنکه توقّف شیء بر نفس لازم می‌آید. زیراکه هرگاه زید مثلاً موقوف باشد بر عمرو و عمرو بر زید، لازم می‌آید توقّف زید بر زید؛ چه موقوف بر موقوف بر شیء موقوف برآن شیء است. پس موقوف بر موقوف بر زید، موقوف بر زید است، و توقّف شیء بر نفس محال است. چه مستلزم تـقدّم شیء است بر نفس. زیراکه موقوفٌ علیه مقدّم است بر موقوف، و تقدّم شیء بر نفس ظاهر البطلان است.

و امّا بیان بطلان تسلسل پس اقوی دلایل بر او برهان تطبیق است، و تقریر آن این است که هرگاه فرض کردیم از یک حادث الی غیرالنهایه و نیز از حادثی قبل از آن حادث الی غیر النهایه وبه سبب این فرض دو سلسله فرض کردیم. یکی انقص از دیگری و بعد از آن فرض کردیم انطباق هریک را بر دیگری. پس اگر هر دو متوافق باشد در عدد اجزا، لازم می‌آید مساوات کلّ با جزء؛ و اگر یکی انقص از دیگری باشد به قدر معلوم معیّن، لازم می‌آید تناهی هر دو. امّا انقص پس از جهت نقصان او، و امّا ازید پس از جهت آنکه ازید است از آن انقص به قدر معلوم معیّن، و زاید بر متناهی به قدر متناهی متناهی است.

## مبحث سوم

### در بیان وجودیت وجوب و امکان و عدمیت آن

بدان‌که مذهب حقّ آن است‌که وجوب و امکان هر دو از جملهٔ صفات ذاتیه‌اند؛ یعنی در تحقّق محتاج به وجود موصوف نیستند بل صفت ذاتند من حیث هی هی.

امّا وجوب پس از جهت آنکه وجوبْ موجبِ وجودِ واجب است.

و امّا امکان پس از جهت آنکه مصحّح وجود ممکن است و وجوب وجودی است؛ چه اگر امر عدمی یا اضافی باشد، موجب وجود حقیقی نخواهد بود سیّما هرگاه اضافه باشد میانهٔ وجود و ذات. زیراکه محال است که اضافه موجب تحقّق طرف اضافه باشد. زیراکه اگر موجب باشد، دور لازم می‌آید؛ چه طرفِ اضافه علّتِ تحقّقِ اضافه است. پس اگر اضافه علّتِ تحقّقِ طرف باشد، دور لازم می‌آید، چنانچه گفته شد.

و امّا امکان پس مذهب جمهور حکما آن است که وجودی است و تحقیق حقّ در این مختصر گنجایش ندارد.

و امّا فخرالدین رازی ـ رضی اللّه عنه ـ رفته است به اینکه عدمی است؛ و اقویٰ ادلّهٔ آن آن است که اگر وجودی می‌بود، می‌بایست که صفتِ موصوفِ معدوم نشود و حال آنکه صفتِ آن می‌شود؛ پس عدمی خواهد بود.

و جواب آن ظاهر است. زیراکه لازم نیست که امکان شیء قائم به همان شیء باشد در حین عدم، بل جایز است که قائم به مادّهٔ آن باشد، چنانچه حکما می‌گویند.

## مبحث چهارم

### در بیان وجوب و امتناع غیری

بدان که هر ممکنی که هست یا واجب بالغیر است یا ممتنع بالغیر. زیراکه ذات ممکن من حیث هی تقاضای وجود نمی‌کند بالبداهه و نه تقاضای عدم؛ و در واقع خالی از دو حال نخواهد بود : یا مقرون است به علّت تامّهٔ خود یا مقرون نیست. پس اگر مقرون است، واجب خواهد بود وجود او. زیراکه تخلّف معلول از علّت تامّه جایز نیست؛ و اگر مقرون نیست، ممتنع خواهد بود. چه عدم علّت تامّه، علّت تامّهٔ عدمِ ممکن است، و تخلّف معلول از علّت تامّه جایز نیست. پس تخلّف عدم

ممکن از عدم علّت تامّه جایز نیست؛ پس واجب خواهد؛ بود و این معنی امتناع است.

## فصل پنجم

### در مباحث حدوث و قدم

و آن مشتمل است بر دو مبحث :

### مبحث اوّل

#### در بیان ماهیت حدوث و قدم

بدان که حدوث دو معنی دارد و به اِزای هر معنی، قدم معنی‌ای دارد. امّا حدوث پس گاه به معنی وجود شیء است بعد از عدم آن، و این را حدوث زمانی گویند؛ و گاه به معنی احتیاج به علّت است در وجود، و این را حدوث ذاتی گویند؛ و مقابل اوّل را قدم زمانی گویند، و مقابل ثانی را قدم ذاتی.

#### نصّ

بدان که حکما و متکلّمون اختلاف کرده در موجب احتیاج به علّت:

پس حکما گفته‌اند که امکان شیء محتاج می‌سازد آن شیء را به علّت.

و متکلّمون رفته‌اند به اینکه حدوث زمانی شیء، محتاج می‌سازد آن شیء را به علّت.

و حقّ آن است که امکان با حدوث هر دو محتاج می‌سازند به علّت؛ چه اگر شیء ممکن باشد و حادث نشود بلکه باقی بر عدم خود باشد، محتاج به علّت نخواهد بود، و این ظاهر است؛ و اگر حادثی را فرض کنیم که ممکن نباشد، محتاج به علّت نخواهد بود. زیرا که هرگاه ممکن نباشد، واجب خواهد بود، و عدم احتیاج

به علّتْ مأخوذ است در وجوب.

و امّا حکما پس چون تجویز می‌کنند که ممکن قدیم باشد زماناً، قائل شده‌اند که نفس امکان، علّت احتیاج به علّت است که اگر حدوث زمانی موجب احتیاج باشد، لازم می‌آید که ممکنات قدیمه محتاج به علّت نباشند؛ و تحقیق این معنی در حاشیهٔ شرح عقاید نسفی بعون اللّه تعالی شده.

### مبحث دوم

#### در بیان حال حادث زمانی

بدان که واجب است در حادث زمانی تقدّم مادّه و مدّه بر او. امّا تقدم مادّه پس از جهت آنکه تخصّص وجود آن به وقت خاصّ از جهت امری حادث خواهد بود؛ چه اگر علّت تامّه با جمیع شرایط ازلی باشد، لازم می‌آید ازلی بودن حادث وکلام در آن حادث نیز مثل کلام در این حادث است. پس لازم می‌آید که قبل از جمیع حوادث زمانیه حادثی باشد و آن مادّه است، و امّا تقدّم مدّه پس ظاهر است؛ چه حادث زمانی آن است که عدم آن، مقدّم باشد بر وجود آن به حسب زمان.

## مقصد دوم

### در مباحث علل

و در آن دو مبحث است :

### مبحث اوّل

#### در بیان اقسام علّت

بدان که علّت اوّلاً بر دو قسم است : تامّه و ناقصه. تامّه آن است که کافی باشد در

وجود معلول؛ یعنی معلول در وجود خود احتیاجی به غیر آن علّت نداشته باشد و ناقصه بر خلاف آن است. و علّت ناقصه منقسم می‌شود به شش قسم :

اوّل : علّت فاعلیه، و آن علّتی است خارج از جهت معلول که افادهٔ وجود معلول می‌کند، مثل نجّار نسبت به سریر.

دوم : علّت عامله، و آن علّتی است خارج از ماهیت معلول و باعث فاعل است بر فعل؛ یعنی غرض فاعل از فعل، حصول آن علّت است، مثل نشستن پادشاه بر بالای سریر که علّت عاملهٔ نجارت سریر است؛ و علّت عامله در ذهن مقدّم است بر ایجاد معلول و در خارج مؤخّر است از آن.

قسم سوم : علّت مادّیه، و آن علّتی است که داخل معلول است و موجب وجود بالقوّه است از برای معلول، مثل اجزای خشبیهٔ سریر.

قسم چهارم : علّت صوریه، و آن علّتی است که داخل است در ماهیت معلول و موجب وجود بالفعل است از برای آن معلول، مثل هیئت سریریه از برای سریر.

قسم پنجم : شرط، و آن امری است وجودی خارج از ماهیت معلول و موجد معلول نیست و غایت ایجاد آن نیست، بل وجود معلول مشروط است به وجود آن.

قسم ششم : عدم مانع، و آن عدم امری است خارج که مانع فاعل است از ایجاد.

و علّت تامّه گاه باشد که مرکّب از اقسام ششگانه باشد و گاه باشد که فاعل تنها باشد؛ و امّا مادّهٔ بدون صورت و بر عکس، پس محال است که علّت شود. زیرا که هیچ یک بدون دیگری متحقّق نمی‌شود.

و بدان که علّت مادّیه را هرگاه نسبت دهند به معلول، آن را علّت عنصریه گویند؛ و هرگاه نسبت دهند به صورت، علّت مادّیه گویند.

## مبحث دوم

### در بیان حال علّت بسیطه

و در آن دو مقاله است :

### مقالهٔ اوّل

### در بیان صدور دو شیء از علّت بسیطه

بدان که مذهب حقّ نزد جمهور حکما آن است که علّت بسیطه بدون اختلاف شرایط و اسباب علّت دو شیء نتواند بود. زیراکه هرگاه غیر ذات او مدخلی در تأثیر نداشته باشد، پس معلول او مقتضای ذات او خواهد بود؛ و مقتضای یک ذات، دو امر متباین نمی‌شود؛ و اگر دو معلول داشته باشد، مقتضای هر دو خواهد بود، و دو معلول متبایننند. زیرا که ماهیت شخصی‌اند و هر ماهیت شخصی مباینِ ماهیت دیگر است، چنانچه مقرّر شده است.

### مقالهٔ دوم

### در بیان حال بسیط از حیثیت فعل و قبول

بدان که حقّ آن است که بسیط از یک حیثیت محال است که فاعل و قابل شود. زیرا که حیثیتی که موجب فاعلیت است، مغایر حیثیتی است که موجب قابلیت است. چه مرتبهٔ فاعلْ اقدم و اشرف و اقویٰ است از مرتبهٔ قابل.

## فصل سوم

### در مباحث جواهر

و در این پنج فصل است :

## فصل اوّل

### در بیان ماهیت جوهر

بدان که جوهر ماهیتی است ممکن که در وجود خود محتاج به محلّ نیست

خواه حلول کرده باشد در محلّ و آن صورت است، و خواه محلّ جوهری دیگر باشد و آن مادّه است، و خواه مرکّب از حالّ و محلّ باشد و آن جسم است، و خواه بری باشد از مطلق حلول و محلّت و تعلّق به مادّه و آن عقل است، و خواه متعلّق باشد به مادّه و اگر چه حلول در آن نکرده باشد و محلّ آن نباشد و او نفس اوست.

بدان که در تفسیر حلول اختلاف کرده‌اند، پس: بعضی تعریف کرده‌اند حلول را به اختصاص شیء به شیء به حیثیتی که اشاره به احدهما اشاره به دیگری باشد بعینه.

و بعضی گفته‌اند که اختصاص شیء‌ای است به شیء‌ای به حیثیتی که اشاره [به] احدهما عین اشاره به دیگری باشد یا در حکم آن باشد.

و بهری گفته‌اند که اختصاص شیء‌ای است به شیء‌ای به حیثیتی که احدهما متابعت دیگری باشد، مثل بیاض که متابعت جسم است؛ چه گفته می‌شود ابیض در صفتِ جسمِ ذو بیاض.

و بعضی گفته‌اند که اختصاص شیء‌ای است به شیء‌ای به حیثیتی که حالّ سریان کرده باشد در محلّ.

و تحقیق حقّ و ردّ باطل از این تعاریف و ذکر اعتراضات واجوبه که تعلّق به آنها دارد، در این مختصر نمی‌گنجد.

و بدان که محلّ بر دو قسم است: موضوع و غیر آن. موضوع محلّی است متقوّم بنفسه؛ یعنی غیر محتاج به حال، و محالّ اعراض جمیع از این قسمند.

## فصل دوم

### در بیان حال هیولی و صورت

بدان که جایز نیست انفکاک هیچ یک از هیولی و صورت از دیگری.

امّا عدم جواز انفکاک هیولی از صورت، پس از جهت آنکه اگر فرض کنیم خلوّ هیولی را از صورت، خالی نخواهد بود از دو حال : یا متحیّز است یا متحیّز نیست.

پس اگر متحیّز باشد، قابل قسمت خواهد بود؛ چه هر متحیّزی را جهت علوی و سفلی و یمینی و یساری و قدامی و خلفی هست. پس منقسم خواهد بود؛ و هرگاه قابل انقسام باشد، لازم می‌آید که نفس صورت باشد یا مقارن صورت باشد؛ چه قابل قسمت غیر از امتداد جسمی و شیء‌ای که در او امتداد جسمی باشد نیست.

و اگر متحیّز نباشد، لازم می‌آید که صورت مقارن آن نشود. زیرا که صورت اگر متحیّز باشد، محال خواهد بود مقارنت آن با هیولای غیر متحیّز؛ چه محال است مقارنت متحیّز با غیر متحیّز؛ و اگر صورت متحیّز نباشد، صورت نخواهد بود. زیرا که صورت بدون محلّ موجود نمی‌شود.

و امّا امتناع انفکاک صورت از هیولی، پس از جهت آنکه اگر صورت بدون هیولی موجود شود، متناهی خواهد بود؛ از جهت استحالهٔ عدم تناهی بُعد؛ و هر متناهی مشکّل خواهد [ بود ]. پس صورت حالیه نیز مشکّل خواهد بود، و اگر صورت حالیه مشکّل باشد، لازم می‌آید تساوی جمیع اجسام در شکل. چه جمیع متساویند در صورت جسمیه، و تساوی جمیع اجسام در شکل ظاهر الفساد است. پس خلوّ صورت از هیولی فاسد است و محال.

## فصل سوم

### در بیان وجود عقل

بدان که حکما بر وجود آن دلیلی چند اقامت کرده‌اند لیکن جمع مزیّف است؛ و امّا استاد محقّق نصیرالملّة و الدین طوسی پس اختراع کرده است دلیلی ثابت متقن و اختصار آن این است که شبهه نیست در جواز تعقّل اشیا، بعضی از تعقّلات صادق

است و بعضی کاذب، و فرق میانهٔ صادق و کاذب نیست مگر اینکه صادق مطابق امری واقعی است به خلاف کاذب، و این امر واقعی خالی از دو حال نخواهد بود : یا قائم بنفسه است یا قائم بغیره.

و اوّل باطل است؛ چه اگر در وضع باشد؛ یعنی قابل اشارهٔ حسّیه، لازم می‌آید که مطابق آن نیز قابل اشارهٔ حسّیه باشد تا تطابق حاصل آید، و معقولات قابل اشارهٔ حسّیه نیستند؛ و اگر در وضع نباشد، لازم می‌آید که امری غیر ذو وضع مطابق معقولات کثیره موجود باشد در خارج، و بطلان این مبیّن شده است.

و اگر قائم به غیر باشد، واجب است که آن غیر ذو وضع نباشد که اگر ذو وضع باشد، حال در آن نیز ذو وضع خواهد بود. پس لازم می‌آید که مطابق آن نیز ذو وضع باشد و بطلان آن معلوم شد؛ و هرگاه آن غیر ذو وضع نباشد، مجرّد خواهد بود و آن مجرّد از [ سه ] حال خالی نیست : یا واجب است یا نفس است یا عقل؛ و اوّل باطل است. زیرا که مقرّر شده است در علم کلام که واجبْ محلّ شیء واقع نمی‌شود؛ و ثانی که نفس بودن باشد نیز باطل؛ زیرا که واجب است اشتمال آن محلّ و جمیع معقولات بالفعل، و نفس مشتمل بر جمیع معقولات نیست. پس لابد عقل خواهد بود، و هو المطلوب.

## فصل چهارم

### در بیان نفس ناطقه

بدان که شبهه نیست در اینکه هر کس ادراک بسایط می‌کند خواه بنفسه و خواه در ضمن تصوّر مرکّب؛ و مدرِک بسایط می‌باید بسیط باشد که اگر مرکّب باشد، منقسم خواهد بود؛ به سبب انقسام آن مدرکات نیز منقسم خواهد بود؛ چه مدرَک حلول کرده در مدرِک، و حالّ در شیء منقسم می‌شود به سبب انقسام محلّ. پس اگر

مدرِک قابل انقسام باشد، لازم می‌آید که مدرَک نیز قابل انقسام باشد و حال آنکه فرض بساطت مدرَک شده. پس نفس بسیط باشد. پس نه جسم خواهد بود و نه جسمانی. پس دو مادّه نخواهد بود و همین معنی مجرّد است. پس مجرّد خواهد بود لیکن در افعال خود محتاج است به بدن و از این جهت به آن تعلّق گرفته است و به این اعتبار بدن را مادّهٔ آن گویند.

# فصل پنجم

## در بیان نفس فلکیه

بدان که حرکت فلکیه بنابر مذهب حکما ازلی و ابدی است و از این جهت گفته‌اند که ارادی است. زیرا که اگر ارادی نباشد، طبیعی خواهد بود یا قسری و هر دو باطل است.

امّا اوّل، پس از جهت آنکه حرکت فلک دوری است و حرکت دوری چون مکرّر می‌شود، هر نقطه که در دورهٔ اولیٰ مبدأ و مهروبٌ عنه فرض کرده‌ایم، در دورهٔ دوم منتها و مطلوب خواهد بود. پس اگر طبیعی می‌بود، لازم می‌آید که آنچه مطلوب است است بالطبع مهروبٌ عنه بالطبع باشد و این محال است. پس حرکت فلک طبیعی نباشد.

و امّا اینکه قسری نیست، پس از جهت آنکه قسر در وقتی متحقّق می‌شود که در مقابل آن طبعی باشد و چون طبع منتفی شد، پس قسر نیز منتفی خواهد بود؛ و هرگاه طبع و قسر هر دو باطل شد، باقی ماند اراده. پس حرکتِ فلک ارادی خواهد بود و ارادی از دو حال خالی نیست: یا به ارادهٔ جزئیه است که محلّ آن خیال باشد یا به ارادهٔ کلّیه است که محلّ آن نفس باشد؛ و اوّل باطل است. زیرا که امری که صادر شود از خیالِ صرفْ مأمون از تشوّش و اضطراب نخواهد بود، و حال آنکه

حرکت فلکیه واجب است که مضبوط باشد. پس ثابت شد که حرکت فلکیه به ارادهٔ کلّیه است و محلّ آن نفس فلکیه است. پس از برای فلک نفسی باشد مجرّد تا محلّ ارادهٔ کلّیه شود، و هو المطلوب.

## مقصد چهارم

### در مباحث اعراض

و در آن سه فصل است :

## فصل اوّل

### در اقسام عرض

بدان که عرض نُه قسم است :

اوّل : کمّ، و آن عرضی است که تصوّر آن موقوف بر تصوّر غیر نباشد و بالذات قبول قسمت کند.

دوم : کیف، و آن عرضی است که موقوف نباشد تصوّر آن بر تصوّر غیر و قابل قسمت لذاته نباشد و قارّ الذات باشد؛ یعنی اجزای آن در وجود خارجی جمع شوند و به حیثیتی نباشد که متجدّد شوند چون اجزای زمان.

سوم : اَین، و آن حصول شیء است در مکان.

چهارم : متی، و آن حصول شیء است در زمان.

پنجم : وضع، و آن نسبت اجزا است بعضی به بعضی و نسبت هریک به خارج، مثلاً وضع زید نسبت سرش است به سینه‌اش در تقدّم، و نسبت سرش است به فلک مثلاً در قرب.

ششم : اضافه، و آن نسبتی است که عارض شیء می‌شود به قیاس به نسبتی

دیگر و به حیثیتی است که هیچ‌یک از این دو نسبت متعقّل نمی‌شود بدون دیگر، مثل ابوّت که نسبتی است به زید مثلاً به قیاس به بنوّت عمرو مثلاً و هیچ یک از ابوّت و بنوّت متعقّل نمی‌شود بدون دیگری.

هفتم : ملك، و آن هیئتی است که عارض شیء می‌شود به سبب احاطهٔ امری که منتقل می‌شود به انتقال آن شیء، مثل هیئتی که عارض زید می‌شودبه سبب احاطهٔ قبض مثلاً.

هشتم : اَن یفعل، و آن تأثیر است، مثل ضرب.

نهم : اَن ینفعل، و آن تأثّر است.

و بعضی رفته‌اند به اینکه عرض چهار قسم است :

اوّل : حرکت، و آن عرضی است که ذات آن تقاضای تجدّد آن می‌کند.

دوم : نسبت، و آن عرضی است که معقول نشود بدون تعقّل عرض دیگر.

سوم : کمّ، و آن عرضی است که بالذات قابل قسمت باشد و تعقّل آن موقوف نباشد بر تعقّل دیگر.

چهارم : کیف، و آن عرضی است که بالذات قابل قسمت نباشد و تعقّل آن موقوف بر تعقّل عرضی دیگر نباشد.

و بعضی گفته‌اند : سه قسم است : نسبت و کمّ و کیف، و نسبت شامل سایر اقسام است.

و بعضی رفته‌اند به اینکه عرض بر دو قسم است : اوّل آن است که مختصّ باشد به حیّ و آن را حیات گویند. دوم غیر مختصّ و آن بر دو قسم است : اکوان و محسوسات؛ و اکوان چهار قسم است: حرکت و سکون و اجتماع و افتراق؛ و محسوسات بر پنج قسم است : مبصرات و ملموسات و مسموعات و مذوقات و مشمومات.

# فصل دوم

## در احکام و اقسام و خواصّ بعضی از اعراض نُه گانه

بدان که کمّ بر دو قسم است : متّصل و منفصل. متّصل آن است که میان هر دو جزء که در آن فرض کنند، حدّ مشترکی باشد که بدایت یک جزء باشد و نهایت دیگری؛ و منفصل بر خلاف آن است؛ و متّصل بر دو قسم است : خطّ و سطح. و منفصل نیز بر دو قسم است : زمان و عدد؛ و خطّ و سطح و زمان را مقدار می‌نامند.

و بدان که کمّ را مطلقاً سه خاصیت است :

اوّل : قبول مساوات و لا مساوات.

دوم : قبول انقسام؛ و انقسام بر دو قسم است : فرضی و خارجی. فرضی آن است که ممکن باشد فرض شیء دون شیء در کمّ، و خارجی به معنی انفکاک و حصول اثنینیت است.

سوم : وجود عادّ؛ یعنی امری از جنس آن کمّ که به سبب نقص او از آن به چند مرتبه معدوم شود، مثلاً عادِّ دو یک است؛ چه هر گاه یک را از دو به دو مرتبه کم کنند، معدوم می‌شود و عادِّ چهار یک و دو است و عادِّ سه یک است و همچنین و عادِّ دو گز یک گز است و عادِّ ده گز پنج گز و دو گز است و همچنین.

## کیف

و کیف بر چهار نوع است :

اوّل : محسوسات، و آن کیفیت است که به حسّ[1] ظاهری مدرَک شود و آن منقسم می‌شود بحسب انقسام حسّ ظاهری به پنج :

قسم اوّل : مبصرات، و اوّل مبصرات ضوء است و لون.

---

۱. اصل : حسن.

قسم دوم : ملموسات، و آن دوازده قسم است :

اوّل : حرارت، و آن کیفیتی است جامع متشاکلات و مفرّق مختلفات.

دوم : برودت، و آن کیفیتی است جامع مختلفات و مفرّق متشاکلات.

سوم : رطوبت، و آن کیفیتی است موجب سهولت افتراق و تشکّل.

چهارم : یبوست، و آن کیفیتی است موجب عسر افتراق و تشکّل.

پنجم : لطافت، و آن چهار معنی دارد : اوّل رطوبت، دوم قبول انقسام، سوم سرعت تأثّر، چهارم شفافت.

ششم : کثافت، و آن مقابل لطافت است به معانی اربعه.

هفتم : لزوجت، و آن کیفیتی است که موجب سهولت تشکّل و عسر افتراق است.

هشتم : هشاشت[1]، و آن کیفیتی است موجب عسر تشکّل و سهولت انفصال.

نهم : بلّت، و آن ملاصقت رطب است به یابس.

دهم : جفاف، و آن به خلاف بلّت است.

یازدهم : ثقل، و آن کیفیتی است موجب میل به مرکز عالم.

دوازدهم : خفّت، و آن کیفیتی است موجب میل به سماء.

نوع سوم : مسموعات و آن دو قسم است : اوّل صوت، دوم حرف؛ و آن کیفیت صوت است که به آن صوت مختلف می‌شود در حدّت و ثقل.

نوع چهارم : مذوقات و آن نُه قسم است :

اوّل : حرافت[2]، و آن حاصل می‌شود از فعل حرارت در لطیف.

دوم : مرارت، و آن حاصل می‌شود از فعل حرارت در کثیف.

سوم : ملوحت، و آن حاصل می‌شود از فعل حرارت در معتدل.

چهارم : حموضت، و آن حاصل می‌شود از فعل برودت در لطیف.

پنجم : عفوصت[3]، و آن حاصل می‌شود از فعل برودت در کثیف.

---

۱. نرمی.　　۲. تیزی، تندی.　　۳. گسی.

ششم : قبض، و آن حاصل می‌شود از فعل برودت در معتدل.

هفتم : دسومت[1]، و آن حاصل می‌شود از فعل قوّت معتدلهٔ میانهٔ حرارت و برودت در لطیف.

هشتم : حلاوت، و آن حاصل می‌شود از فعل قوّت معتدله در کثیف.

نهم : تفاهت[2]، و آن حاصل می‌شود از فعل قوّت معتدله در معتدل.

نوع پنجم : مشمومات و از برای هیچ کیفیت مشمومه اسمی برأسه موضوع نیست، بل گاهی تعبیر از آن می‌کنند به اضافه به آن جسم ذو کیفیت، چون بوی مشک؛ و گاه اضافه به طعم آن جسم می‌کنند، چون بوی ترشی و غیر آن.

نوع دوم : از انواع کیف کیفیات استعدادیه و آن به معنی استعداد است نحو انفعال یا لاانفعال، مثل لین و صلابت که اوّل استعداد نحو انغمار است و ثانی استعداد نحو لا انغمار است.

نوع سوم : کیفیات نفسانیه و آن کیفیتی است که مختصّ باشد به ذوالانفس؛ و آن بر دو قسم است : ملکه و حال. ملکه آن است که راسخ باشد در محلّ خود به حیثیتی که متعذّر باشد یا متعسّر باشد زوال آن؛ و حال به خلاف ملکه است.

و بدان که کیفیات نفسانیه بسیار است :

از آن جمله علم است و آن بر دو قسم است :

اوّل : آنکه به حصول صورت معلوم باشد نزد عالم.

دوم : آنکه به حضور ذات معلوم باشد نزد عالم.

و از آن جمله قدرت است، و آن قوّتی است که مبدأ افعال مختلفه باشد.

و از آن جمله خلق است، و آن ملکه‌ای است که به سبب آن صادر می‌شود فعل بدون فکر و رویّت.

و از آن جمله لذّت است، و آن ادراک ملایم است من حیث هو ملائم.

و از آن جمله الم است، و آن ادراک منافر است من حیث هو منافر.

---

۱. چربی. ۲. بی‌مزگی.

و از آن جمله صحّت است، و آن ملکه‌ای است یا حالی است که به سبب آن افعال سلیمه از محلّ آن صادر می‌شود.

و از آن جمله مرض است، و آن ملکه‌ای است یا حالی است که افعال غیر سلیمه صادر می‌شود از محلّ آن.

نوع چهارم: کیفیات مختصّهٔ به کمّ، مثل شکل که عارض مقدار می‌شود و زوجیت و فردیت که عارض عدد می‌شود.

و بدان که مضاف را دو خاصیت است:

اوّل: وجوب تکافؤ در وجود؛ یعنی هرگاه احدهما موجود باشد، آن دیگر نیز موجود باشد، مثلاً هرگاه اَب متحقّق باشد، واجب است که ابن نیز متحقّق باشد و همچنین بر عکس.

دوم: وجوب انعکاس؛ یعنی هر یک مضاف به دیگری شود، چنانچه گفته می‌شود الأب أب الإبن و الإبن إبن الأب، و المولی مولی العبد و العبد عبد المولی.

و بدان که اضافه عارض جمیع مقولات عشره می‌شود و مختصّ به بعضی دون بعضی نیست، و مراد به مقولات عشر نُه جوهر است و نُه قسم عرض.

# فصل سوم

## در بیان صفات واجب الوجود

و در آن دو مقاله است:

### مقالهٔ اولی

### در وحدت واجب

بدان که دلیل مشهور بر وحدت، دلیل تمانع است که در قرآن مجید اشاره به آن

واقع شده به این کلام : ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلّا اللّه لَفَسَدَتَا ﴾[1] و تقریر آن این است که واجب الوجود می‌باید قادر علی الاطلاق باشد؛ یعنی بر جمیع ممکنات از جمیع حیثیات در جمیع اوقات قادر باشد. پس اگر دو واجب موجود باشد، هر یک قادر خواهد بود بر ایجاد زید و ابقای آن در عدم. پس هر گاه فرض کنیم که یکی ارادهٔ ایجاد زید کرد و دیگر ارادهٔ ابقای آن بر عدم کرد[2] در یک وقت، لازم می‌آید عجز اله با اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین. زیرا که اگر مراد اَحد الاِلٰهین به فعل آید دون مراد دیگر، عجز آن دیگر لازم می‌آید؛ و اگر مراد هر دو واقع شود، اجتماع نقیضین که وجود زید و عدم آن باشد لازم می‌آید، و جمیع باطل؛ پس تعدّد اله باطل.

### مقالهٔ ثانیه

### در صفات سلبیهٔ واجب

بدان که واجب جوهر نیست و عرض نیست و متّصف به هیچ صفت نیست. امّا اینکه جوهر نیست، پس از جهت آنکه جوهر را تعریف کرده‌اند به اینکه ذاتی است که ثابت شده باشد از برای او وجود بدون موضوع، و این تعریف تقاضای زیادتی وجود جوهر بر ذات آن می‌کند، و وجود واجب زیاده بر ذات آن نیست بنابر مذهب حقّ نزد حکما[3] پس جوهر نباشد.

و امّا اینکه عرض نیست پس از جهت آنکه عرض در وجود خود محتاج به محلّ است و واجب در وجود خود محتاج به غیر نمی‌تواند شد؛ پس عرض نباشد.

و امّا اینکه متّصف به هیچ صفت نقصی نیست، پس از جهت آنکه او مفید[4] جمیع کمالات است و ناقص مفید کمال نمی‌شود؛ و از این معلوم شد که متّصف است به جمیعِ صفاتِ کمال؛ و اللّه اعلم بالصواب و إلیه الذهاب و الایاب.

---

۱. انبیا / ۲۲. ۲. اصل : کردد. ۳. اصل : + و.

۴. اصل : مقید.

هذا آخر الکلام فی إیضاح المرام والحمد للّه علی الإتمام إنّه هو المفضّل المنعام، و الحمدللّه ربّ العالمین.

# فهرستها

## ۱. فهرست عام
## (اصطلاحات و تعبیرات، موضوعات، کسان، گروهها و کتابها)

## ۲. فهرست منابع


۱. الأسفار الأربعة، صدرالدین الشیرازی، الطبعة الثالثة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.

۲. الإشارات و التنبیهات، شیخ الرئیس ابن سینا، الطبع الثانی، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق.

۳. أعیان الشیعة، السیّد محسن الأمین، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ هـ. ق.

۴. التحصیل، بهمنیار بن المرزبان، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهّری، چاپ اوّل، سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

۵. درّة التاج، علاّمه قطب الدین شیرازی، چاپ سوم، انتشارات حکمت، تهران، بهار ۱۳۶۹.

۶. الذریعة، الشیخ آقا بزرک الطهرانی، الطبعة الثالثة، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ هـ. ق.

۷. ریحانة الأدب، محمدعلی مدرّس تبریزی، چاپ چهارم، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۷۴.

۸. الشفاء، ابن سینا، منشورات مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ. ق.

۹. طبقات أعلام الشیعة، الشیخ آغا بزرک الطهرانی، مؤسسة اسماعیلیان، الطبعة الثانیة، قم.

۱۰. لغتنامه، علی اکبر دهخدا، چاپ اوّل، انتشارات دانشگاه تهران، پائیز ۱۳۷۳.

۱۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق از سیّد جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، آبان ۱۳۶۳.

۱۲. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ابن سینا، ویرایش و دیباچهٔ محمد تقی دانش پژوه، چاپ اوّل، مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، دی ماه ۱۳۶۴.

**In the Name of God, the Compassionate, the Merciful**

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, Literary, and scientific background be better known and understood. Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions. responsibility of The revival and publication of manuscripts is a researchers and cultural institutions. The Ministry of Culture and Islamic Guidance in pursuing its cultural goals has established such a center in the hope that, through sponsoring the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

**The written Heritage publication office**

AN ĀYENE-YE MIRĀṮ BOOK
In Collaboration with the Written Heritage Publication Office

First Published in Iran by Āyene-ye Mirāṯ

ISBN 964-90733-6-1



PRINTED IN IRAN

# ḤEKMAT-E XĀQĀNIYYEH

Moḥammad Ibn-Ḥasan Ibn-Moḥammad Eṣfahāni

Introduced by
**Dr. Ǧ. Ebrāhimi Dināni**

Edited by
**The Written Heritage Publication Office**

Āyene-ye Mirāṯ
Tehran, 1998